Francisco Sierra Caballero

# Marxismo y comunicación

## Teoría crítica de la mediación social

Prólogo de **Armand Mattelart**

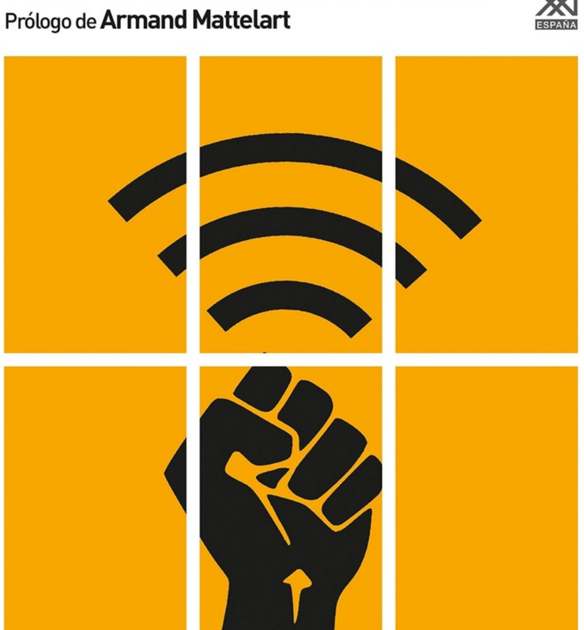


Francisco Sierra Caballero

# Marxismo y comunicación

## Teoría crítica de la mediación social

Prólogo de **Armand Mattelart**



**Siglo XXI / Serie Filosofía y pensamiento**

Francisco Sierra Caballero

# Marxismo y comunicación

**Teoría crítica de la mediación social**

*Prólogo:* Armand Mattelart



La teoría crítica, que nos había explicado el fundamento materialista de nuestra sociedad y ofrecido estrategias para transformarla, tiene un nuevo desafío. Nuestro tiempo ya no se caracteriza solo por las contradicciones que la desigual distribución de la riqueza entraña, sino que también se ve determinado por un nuevo escenario: el capitalismo de plataformas y la revolución digital que han hipermediatizado la cultura y generado nuevos antagonismos sociales. Para poder comprender la sociedad del siglo XXI tenemos que repensar cuestiones esenciales de la teoría del valor, la semiótica y la reproducción del sistema social situando la comunicación como una cuestión central.

Para enfrentarnos a este reto, Francisco Sierra nos propone una lectura marxista de la mediación social a partir de un análisis sintomático que hace emerger lo real, proyectando nuevas prácticas instituyentes, un nuevo pensamiento y praxis social para pasar de la cultura de la resistencia a la comunicación transformadora.

«Del presente libro del profesor Sierra emana una fuerza epistemológica que redefine la comunicación, la restituye en su dimensión material, rompiendo con el mediacentrismo, el tropocentrismo y el presentismo cultural.» ARMAND MATTELART

«Un largo viaje por esa comunidad electiva que es el pensamiento marxista *vis-à-vis* de la comunicación, con paradas singulares en autores, periodos, desvíos, conexiones y propuestas críticas, hasta rozar con los dedos el aparato ideológico del capitalismo cognitivo.» MARGARITA LEDO

«*Marxismo y comunicación* es una obra profunda y rigurosa que interviene en un terreno teórico proclive a dejarse llevar por las modas académicas. Por encima de todo, ofrece una caja de

herramientas materialistas indispensable para cuestionar los dogmas del neoidealismo contemporáneo y la sociedad de la información.»
CÉSAR RENDUELES

**Francisco Sierra Caballero** es catedrático de Teoría de la Comunicación de la Universidad de Sevilla. Director de la Sección de Comunicación y Cultura de la Fundación de Investigaciones Marxistas, en la actualidad, preside la Unión Latina de Economía Política de la Información, la Comunicación y la Cultura (ULEPICC) y es miembro activo de la RED TRANSFORM de la UE, y de la Asociación Española de Investigación en Comunicación (AE-IC). Autor, entre otras obras, de *Políticas de Comunicación y Educación. Crítica y Desarrollo de la Sociedad del Conocimiento* (2006) e *Introducción a la Comunicología* (2019).

Diseño de portada
*RAG*

Nota editorial:
Para la correcta visualización de este ebook se recomienda no cambiar la tipografía original.

Nota a la edición digital:
Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.



Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

**www.sigloxxieditores.com**

ISBN: 978-84-323-1993-8

# PRÓLOGO

Armand Mattelart

*«Marx missed the communications bus.»* De tanto repetirse, esta sentencia inapelable emitida por Marshall McLuhan ha tendido a convertirse en matriz de opinión. A lo cual respondió Jean Baudrillard hace tiempo, comentando uno de los libros del autor canadiense: «Un libro brillante y frágil. Simplemente carece de la dimensión histórica y social que haría de él algo más que un *"travelling"* mitológico sobre las culturas y su destino». Del contexto histórico y social en el que se construyó y sigue constituyéndose el pensamiento inspirado por el marxismo sobre las «comunicaciones» trata precisamente el presente libro del profesor Francisco Sierra.

## MEDIOS DE COMUNICACIÓN Y DE TRANSPORTE

Para el autor de *El capital,* el establecimiento de los medios de comunicación –entendidos en un sentido amplio– es indisociable de la construcción del moderno mercado mundial, toda vez que la transformación de todo el capital en capital industrial engendra la circulación (perfeccionamiento del sistema monetario) y la rápida centralización de los capitales. No son, piensa Marx, los instrumentos de comunicación los que en ese mercado de dimensión planetaria son indiferentes a las barreras religiosas, políticas, nacionales y lingüísticas, sino las mercancías. Creer lo contrario equivale a situar la realidad cabeza abajo, a metamorfosear a los individuos en cosas y a las cosas en seres animados. Es decir, sumirse en el fetichismo. La forma mercantil es la forma general de intercambio. El lenguaje universal es el lenguaje de las mercancías, el precio. Todo se vende, todo se compra; el lazo común es el dinero, medio simbólico y mediador por excelencia, *perpetuum mobile.* La naturaleza de este agente de comunicación por antonomasia es la de ser transfronterizo.

Marx se refiere a los «medios de comunicación, de circulación y de transporte» como fuerzas que, al «aniquilar el espacio por el tiempo» aseguran las condiciones físicas del intercambio. Sobre su impacto, el

ejemplo que sigue es paradigmático: «La aparición de los ferrocarriles –escribe en 1879– ha sido *le couronnement de l'oeuvre* [en francés], la coronación de la obra en los países en los que la industria estaba más desarrollada. Inglaterra, Estados Unidos, Bélgica, Francia, etc. Al llamarles "coronación de la obra", entiendo que (junto con los barcos de vapor para el tráfico marítimo y el telégrafo eléctrico) han sido, a fin de cuentas, el *medio de comunicación* que corresponde a los modernos medios de producción; también quiero decir que han sido la base de enormes sociedades por acciones y que, al mismo tiempo, han constituido un nuevo punto de partida para todas las compañías bancarias. En resumen, han impulsado el auge, insospechado, de la *concentración del capital,* y han acelerado poderosamente la *actividad cosmopolita* del capital de préstamo, aprisionando así al mundo entero en una red de fullería financiera y de endeudamiento recíproco, forma capitalista de la fraternidad "internacional"».

Ya en el *Manifiesto comunista* (1848), Marx y Engels habían vislumbrado los retos planteados por el surgimiento de los «medios de producción e intercambio masivos»:

> Como consecuencia del perfeccionamiento rápido de los instrumentos de producción y gracias al mejoramiento incesante de los medios de comunicación, la burguesía precipita en la civilización incluso a las naciones más bárbaras. Obliga a todas las naciones, so pena de correr a su perdición, a adoptar el modo de producción burgués; les fuerza a importar a casa lo que se llama la civilización; dicho de otra manera, hace de ellas naciones de burgueses. Construye un mundo a su imagen.

Pero, a la vez, Marx y Engels reconocen que el crecimiento de los medios de comunicación bajo tutela de la gran industria favorece la organización de los obreros en una clase y, por ende, en partido político: «Toda lucha de clases es una lucha política […]. Y la unión que los burgueses de la Edad Media, con sus caminos vecinales, tardaron siglos en establecer, los proletarios modernos, con los ferrocarriles, la llevan a cabo en unos pocos años». Cuando Marx habla de «las condiciones materiales del transporte» se refiere a las rutas, los canales, los puertos, los túneles y los puentes.

Como escribía Henri Lefebvre en la década de los sesenta: «Marx no era sociólogo, pero hay una sociología en Marx». El modo de comunicación y de circulación, tal como aparece en su obra, abarca al conjunto del «movimiento de las mercancías, de las personas, de la información y del capital». *Verkehr,* la palabra indeterminada de la lengua alemana que

emplea, remite bien al sentido amplio de la palabra «comercio», bien en el sentido de «relaciones sociales». Si se pretende buscar en su obra la huella del vocablo «comunicación» en un sentido actual, hay que incluir todas las formas de relaciones de trabajo, intercambio, propiedad, conciencia social, relaciones entre individuos, grupos, naciones y Estados. Del mismo modo que Marx cree en la determinación social de las técnicas de comunicación, así se adhieren los discípulos del filósofo del industrialismo, C. H. de Saint-Simon, a una concepción determinista de estas últimas, pidiéndoles que rehagan el mundo: «Todo por el vapor y la electricidad». De hecho, son de los primeros en erigir la figura de la red en fundamento de una ideología mesiánica, siendo las redes de comunicación consideradas como creadoras del nuevo vínculo universal.

## *MASS COMMUNICATION RESEARCH*

«La comunicación para lo que sirve, en primer lugar, es para hacer la guerra.» La primera pieza del dispositivo conceptual de la corriente estadounidense de investigación sobre los medios de comunicación de masas es un estudio monográfico publicado en 1927 por Robert K. Merton sobre el impacto del uso masivo de la propaganda durante la guerra de 1914-1918. En esa primera guerra total, los medios de difusión se han vuelto instrumentos indispensables para la «gestión gubernamental de las opiniones», según la fórmula consagrada en aquel entonces. Y, si se la estudia, una vez el conflicto terminado, es con la secreta esperanza de extraer lecciones para la gestión en tiempos de paz.

No es sino después del segundo conflicto mundial cuando la *mass communication research,* conocida como sociología funcionalista, se formaliza y entra en el organigrama académico. De entrada, sus pioneros la valorizan contraponiéndola a lo que estiman que es la «tradición europea» encarnada, según ellos, por los «sociólogos del conocimiento», tales como Durkheim, Mannheim, Marx y Engels. Lapidarios son sus juicios sobre esta tradición. Escribe Merton, uno de sus pilares: «El norteamericano sabe de lo que habla, y eso no es mucho; el europeo no sabe de lo que habla y eso es mucho». Y también: «El europeo imagina y el norteamericano mira; el norteamericano investiga a corto plazo, el europeo especula a largo plazo». El resto del texto sigue en la misma dirección bipolar. Al carácter vago del

método histórico, a la especulación y los juicios de valor que caracterizarían a la sociología del viejo mundo, la *mass communication research* opone la seguridad de las técnicas de encuesta y de análisis del «contenido manifiesto». Vale decir «la descripción objetiva, sistemática y cuantitativa del contenido de la comunicación». La «función» clave de este tipo de investigación es «vigilar el entorno, revelando todo lo que podría amenazar o afectar al sistema de valores de una comunidad o de las partes que la componen».

Ante la arrogancia de la visión empirista, los filósofos Theodor Adorno y Max Horkheimer, de la Escuela de Frankfurt, replican: «El esfuerzo por atenerse a datos ciertos y seguros, la tendencia a desacreditar cualquier investigación sobre la esencia de los fenómenos como "metafísica", amenazan con obligar a la investigación social empírica a restringirse a lo no esencial, en nombre de lo válido y de lo incontrovertible. Por lo demás, con demasiada frecuencia le son impuestos a la investigación sus objetos por los métodos disponibles, en lugar de adecuar los métodos al objeto mismo». Lo que, por su parte, el norteamericano C. W. Mills le critica a la nueva *doxa* es que desvía la ciencia social hacia la ingeniería social y se limita a responder al dominio del «triángulo del poder» (monopolios, ejército y Estado). La alternativa, piensa este sociólogo de la Universidad de Columbia, no puede encontrarse sino en la «imaginación sociológica», título de una de sus obras publicadas en 1959. Lo que implica apoyarse sobre un marxismo que vuelve a conectar la problemática de la cultura con la del poder, la subordinación y la ideología. En cuanto a Herbert Marcuse, autor de *The One-Unidimensional Man [El hombre unidimensional]* (1964), hace referencia a los objetivos del funcionalismo en los términos siguientes: «Tratar de obtener un equilibrio entre los deseos de sus compradores y las necesidades de los negocios y de la política».

En las décadas de los sesenta y los setenta, marcados por las controversias sobre las estrategias de desarrollo, los investigadores latinoamericanos ponen a su vez al desnudo el funcionalismo y su corolario, las teorías de la modernización aplicadas a la difusión de las innovaciones, tanto en los procesos de reforma agraria, en las campañas de alfabetización como en las políticas de planificación familiar. Su diagnóstico es que esta pareja de teorías no hace sino traducir una visión unívoca del progreso que, en la práctica, se confunde con el *marketing* de productos.

En los mismos decenios, en Europa, el auge de la teoría semiológica de los «mitos contemporáneos», según la expresión de Roland Barthes, entre los cuales se encuentran las repercusiones de las comunicaciones de masas, va de la mano del estudio de los procesos ideológicos, la ideología, los subtextos, los segundos significados. En estos contextos se descubre o redescubre toda una vertiente de un marxismo heterodoxo que la sociología funcionalista norteamericana de los medios se esfuerza en negar, bloqueada como está en el examen del «contenido manifiesto» de los mensajes de la comunicación de masas, como si fuera una relación algo transparente. La referencia a la ideología conduce a la temática de la hegemonía, formulada en la década de los treinta por el teórico marxista italiano Antonio Gramsci. Aunque comparte la idea de Marx y Engels de que «las ideas dominantes son también en todas las épocas las ideas de la clase dominante», Gramsci se dirige a las mediaciones a través de las que opera esta autoridad y esta jerarquía e incorpora el papel de las ideas y de las creencias como soporte de alianzas entre grupos sociales. La hegemonía aparece fundamentalmente como una construcción del poder a través de la conformidad de los dominados con los valores del orden social, con la producción de una «voluntad general» consensual. Tal noción gramsciana empuja a la investigación a prestar atención a los medios de comunicación de masas.

## POR UN MATERIALISMO CULTURAL

«La infraestructura y la superestructura forman un bloque histórico», afirmaba el propio Gramsci. Disociar la base material de las superestructuras sería como separar los huesos de la carne y de la sangre. Separar a la una de la otra es entender la superestructura (sistemas políticos, derecho, creación cultural) como una mera expresión, un mero «reflejo», de la base económica. Marx también, en su pensamiento, se niega a escindir los elementos de un todo complejo. Los imbrica.

En el transcurso del tiempo, la interpretación mecanicista y unívoca del esquema base/superestructura va a revelarse como una fuente de malentendidos que tendrán repercusiones muy concretas en la posición adoptada por las fuerzas de izquierda en la lucha de clases. *A fortiori,* en los procesos revolucionarios y otros momentos específicos de la construcción del proyecto de socialismo, se subestimará la importancia de la batalla

ideológica, especialmente en los campos de la cultura, la vida cotidiana y, desde luego, en el manejo de la comunicación. Se condenarán las experiencias que, al intentar modificar las relaciones sociales antes de que las fuerzas productivas estén lo suficientemente desarrolladas, se atrevan a llevar el nivel de conciencia popular más allá de las bases reales de su existencia social. El hecho de partir del fenómeno comunicativo para plantear los interrogantes de un proceso será interpretado como una tentativa de «autonomizar una instancia superstructural». Una tentativa de inflar una perspectiva –la comunicacional– que hará olvidar las cuestiones del poder material.

Se pudo comprobar en Chile –verdadero laboratorio político, social y cultural bajo el gobierno de la Unidad Popular (1970-1973)– cuando, a finales de 1971, a la salida de *Para leer el pato Donald* –escrito por Ariel Dorfman y por mí– una franja de la izquierda no escatimó sus críticas so pretexto de que «había otras prioridades para el país». Y eso tuvo lugar pese a que habíamos anunciado previamente el libro como un instrumento claramente político ya que, entre otras cosas, denunciaba la colonización cultural común a todos los países latinoamericanos. La respuesta de Héctor Schmucler a estas críticas, en su prólogo a la edición continental del libro (1972), es de lo más clara: «La ideología, pues, no se ofrece como un terreno epifenoménico donde "también" (pero más tarde) debe librarse una batalla, según lo afirma una izquierda mostrenca y desanimada. La revolución debe concebirse como un proyecto total aunque la propiedad de una empresa pueda cambiar de manos bruscamente y el imaginario colectivo requiera un largo proceso de transformación. Si desde el primer acto el poder no se postula como cambio ideológico, las buenas intenciones de hacer la revolución concluirán inevitablemente en una farsa». Ya que se cierra el advenimiento posible de nuevos modos de acción y pensamiento. Un cierre al amparo del cual el determinismo económico le ha preparado el camino al dogma.

Para salir de la sumaria antinomia, tanto los *cultural studies* como la economía política de la comunicación han intentado buscar nuevas herramientas teóricas para pensar la comunicación y la cultura a partir de sus condiciones materiales. Es así como detrás de la idea de «materialismo cultural», propuesta por Raymond Williams, subyace una concepción de la cultura definida como un universo de sentido, pero a la vez como una realidad sometida a procesos de producción y circulación, capaz de producir

efectos en las correlaciones de fuerzas sociales. La realidad académica, sin embargo, es que esta figura relevante de los *cultural studies* fue uno de los únicos en intentar –de forma consecuente– la integración de la dimensión económica de la cultura y de los medios. Un cierto tipo de pensamiento marxista que, confesaba en *Marxism and Literature [Marxismo y literatura]* (1977), «en lugar de producir una historia cultural material, produjo una historia cultural dependiente, secundaria, "superestructural"». El escaso interés manifestado por parte de los estudios culturales acerca de las aportaciones de la economía, más orientados hacia el tropismo textual y más inspirados por el Marx historiador-sociólogo que por el Marx economista, no pudo sino hipotecar el proyecto del materialismo cultural. El descuido económico será objeto, esporádicamente, de una confrontación intelectual entre los *cultural studies* y una economía política de la comunicación y de la cultura para que un enfoque interdisciplinar de la cultura no pueda pasar por encima de esta. Como subrayó Nicholas Garnham a finales de la década de los setenta –es decir, muy temprano en la propia evolución de ambas corrientes–, el legítimo rechazo del «reduccionismo económico» no puede justificar el defecto inverso. La «autonomización idealista del nivel ideológico» lleva a considerar a los bienes culturales como simples portadores de mensajes y a descuidar la existencia y el funcionamiento de las industrias culturales, del mundo social organizado de sus productores. Las tensiones no impidieron a ambas disciplinas luchar en contra de las derivas y los efectos propios de su institucionalización y explorar las posibilidades de otras articulaciones entre visiones divergentes, de manera que se preservara un proyecto crítico atento a los desafíos sociales y políticos de lo cultural.

De la comunicación, las teorías y los análisis, muchas veces no han retenido sino su dimensión retórica y discursiva. Y de los modos de comunicación, su dimensión simbólica y no su vertiente física. Lo que se ha llamado recientemente el *infrastructural turn* o *materialist turn* en los *media, communication and cultural studies* parece querer cambiar ese panorama. Y varias investigaciones interdisciplinares ya atestiguan este giro. La idea es redefinir la comunicación y restituirle su dimensión material, extendiendo el concepto mismo, es decir, incluyendo las formas materiales de las comunicaciones que caracterizan al siglo XXI (el transporte, las nuevas movilidades, por ejemplo). De manera que emerja una representación del modo de comunicación y de circulación de las

personas, de la información, de las mercancías y del capital que rompa con el mediacentrismo, el tropismo occidental y el presentismo cultural. Todos sesgos que, según David Morley –figura mayor de los *cultural studies* – no han parado de gravar la investigación crítica sobre los medios y la comunicación.

Si del presente libro emana tal fuerza epistemológica es porque el profesor Francisco Sierra ha sabido, en su lucidez, evitar estos sesgos.

## REFERENCIAS


Adorno, T. y Horkheimer, M. (1969), *La Sociedad,* Buenos Aires, Proteo.

Barthes, R. (1958), *Mythologies,* París, Le Seuil [ed. cast.: *Mitologías,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2012].

Baudrillard, J. (1967), «Undestanding Media», *L'Homme et la Société,* París, julio-septiembre.

Beltrán, L. R. (1976), «Alien premises, objects and methods in Latin American communication research», *Communication research* III (2).

Bolaño, C. (org.) (2012), *Comunicación y la crítica de la economía política. Perspectivas teóricas y epistemológicas,* Quito, CIESPAL.

Carey, J. W. (1989), *Communication as culture. Essay on media and society,* Knoxville, Unwin Hyman Inc.

Garnham, N. (1979), «Contribution to a political economy of mass communication», *Media, Culture and Society* 1 (2).

Haye (de la) (1980), *Marx & Engels on the means of communication,* Nueva York, IG/IMMRC.

Innis, H. (1950), *Empire and Communications,* Oxford, Oxford University Press.

Marcuse, H. (1964), *The One-Unidimensional Man,* Boston, Beacon Press [ed. cast.: *El hombre unidimensional,* Madrid, Austral, 2016].

Marx, K. (1965), «Le Manifeste communiste» (1848), *Oeuvres, Economie,* vol. I, París, La Pléiade [ed. cast.: *Manifiesto comunista,* Madrid, Akal, 2018].

— (1968a), «Lettre à Danielson (10 avril 1879)», *Oeuvres, Economie,* vol. II, París, La Pléiade.

— (1968b), «Principes d'une critique de l'économie politique (1857-1858)», *Oeuvres, Economie,* vol. II, París, La Pléiade.

Mattelart, A.; Mattelart, M. y Piccini, M. (1970), «Los medios de comunicación de masas. La ideología de la prensa liberal en Chile», *Cuadernos de la realidad nacional* 3, Santiago de Chile.

Mattelart, A. (1995), *La invención de la comunicación,* Barcelona, Bosch/México, Siglo XXI.

Merton, R. K. (1964), «La sociología del conocimiento y las comunicaciones de masas», *Teoría y estructuras sociales,* México, Fondo de Cultura Económica.

Morley, D. (2017), *Communications and Mobility. The Migrant, the Mobile Phone, and the Container Box,* Londres, Wiley Blackwell.

Peters, J. D. (1999), *Speaking in the Air,* Chicago, University of Chicago Press.

Schmucler, H. (1972), «Donald y la política», A. Dorfman y A. Mattelart, *Para leer al pato Donald, comunicación de masas y colonialismo,* Buenos Aires, Siglo XXI.

Williams, R. (1977), *Marxism and Literature,* Londres, Oxford University Press [ed. cast.: *Marxismo y literatura,* Barcelona, Península, 1998].

Wright Mills, C. (1959), *The Sociological Imagination,* Harmondsworth, Penguin [ed. cast.: *La imaginación sociológica,* México, Fondo de Cultura Económica, 2017].

# I. INTRODUCCIÓN

Cumplido el bicentenario de Marx y tras las conmemoraciones del 150 aniversario de la publicación del primer libro de *El capital,* es hora de reconocer que todo aporte significativo al campo del conocimiento que nos ocupa es un escrito y registro sobre las ausencias. Si pensamos en términos de historia de las ideas, más allá de las referencias al agujero negro del marxismo (Smythe *dixit* ), la de la comunicología ha sido una génesis de ciencia aplicada según la racionalidad instrumental contra toda voluntad distintiva de la comunicación como arte y ciencia de lo común. Por ello, es constatable la carencia en la academia de estudios de teoría crítica, en tanto que negación de todo materialismo cultural, en el abordaje de los objetos de conocimiento sobre la mediación social. «De este modo –en palabras de Mattelart–, se excluyen de toda consideración en los estudios de comunicación todas las formas de expresión desarrolladas a través de las luchas que amenazan el equilibrio social; se ignoran completamente, por ejemplo, las redes de comunicación clandestina que están siendo creadas y usadas por numerosos pueblos que resisten la opresión, que ya constituyen, con implicancias profundas, un modo de comunicación completamente nuevo» (Mattelart, 2010, p. 92). Del mismo modo, han sido relegadas cuestiones sustantivas de orden epistemológico, por no mencionar la renuncia a toda voluntad teórica de generalización. Existen, no obstante, ensayos preliminares para una concepción otra de la comunicología que nos permiten vislumbrar y, sobre todo, definir con mayor consistencia el espesor cultural de los procesos de información y mediación social desde una lectura más amplia e integradora de la reproducción cultural.

En la historia de las teorías de la comunicación se pueden distinguir dos grandes tradiciones científicas: por una parte, aquella que se centra en la preponderancia y dominio de los textos y los medios, en virtud de la lógica de centralización y organización *productiva* de la industria cultural, definida como tal a partir de la Escuela de Frankfurt; y otra que, por el contrario, piensa la mediación como un *proceso distributivo,* centrada en las audiencias como eje de articulación y estructura agente del sistema comunicacional en virtud del modelo canónico de la teoría matemática que históricamente ha impregnado, con su racionalidad instrumental, el

desarrollo del conocimiento comunicacional hasta nuestros días. Si bien desde mediados del pasado siglo han cambiado considerablemente las condiciones de organización de la mediación social –tanto por lo que se refiere al contexto de lectura como desde el punto de vista de las condiciones de enunciación y práctica teórica–, aún hoy sigue no obstante prevaleciendo una lógica neopositivista basada en el mito de la transparencia y el empirismo abstracto, absolutamente imperante por los principios que rigen –como veremos en el último capítulo de este libro– las políticas de ciencia y tecnología en el capitalismo cognitivo. Así, como puede colegirse del estado del arte actual de la investigación en comunicación, esta lógica de producción del conocimiento tiende a excluir en los circuitos de difusión del saber las lecturas más estructurales y dinámicas –por ejemplo, las de la economía política de la comunicación, una tradición investigadora que hoy día se antoja más que pertinente para el análisis de las complejas lógicas de organización de la llamada sociedad de la información o del conocimiento; en la medida en que conecta o religa lo histórico y social con el dominio de la naturaleza a la hora de comprender las lógicas sociales materiales y concretas que están en la base de las formas de desarrollo contemporáneo de la llamada *economía de la innovación.*

Ahora, no parece que el campo de la comunicología sea consciente, o suficientemente reflexivo, sobre el proceso de colonización que afecta al trabajo intelectual en nuestro ámbito. La influencia del pensamiento administrativo ha llegado hasta tal grado que la mayoría de investigadores ignora el proceso de sobredeterminación que condiciona su práctica académica, tanto en la selección de las agendas y objetos de estudio como en el diseño metodológico y los marcos conceptuales de comprensión del fenómeno de la comunicación. El presente ensayo, además de rendir tributo al sabio de Tréveris, ha sido escrito con la intención de aportar al lector elementos básicos para una necesaria crítica materialista de la mediación social y alumbrar una evidencia inexcusable en tiempos de libre comercio: la dimensión política de toda mediación cognitiva. En palabras de Douglas Kellner, la política y la economía, como matriz de abordaje de la comunicación, significa que la producción y distribución de la cultura tiene lugar en un sistema económico particular, en una forma de producción y reproducción social específica que no puede ni debe ser eludida, si algún sentido tiene la ciencia desde el punto de vista social (Kellner, 1997).

Hacer accesible al público las líneas de fuerza que sistematizan algunos de los principales aportes de la visión materialista no tiene, por tanto, otro objeto que ir sentando las bases de desarrollo del pensamiento emancipador en comunicación desde la tradición marxista. Se trata de un acto político y de constitución reflexiva, en la medida en que trata de situar el contexto de referencia, algunos debates y aportes fundamentales de la tradición crítica, en el nuevo marco de relaciones que debemos pensar contra corriente, si hemos de procurar dar sentido a la realidad más allá de la razón sedentaria. Este empeño se enmarca en el trabajo que venimos desempeñando en la sección de Comunicación y Cultura de la Fundación de Investigaciones Marxistas (FIM) y en la Unión Latina de Economía Política de la Información, la Comunicación y la Cultura (ULEPICC), espacios de articulación del pensamiento emancipatorio en comunicación que han desempeñado, especialmente en el último caso, un papel fundamental en el proyecto de consolidación del campo sociocrítico de investigación en comunicación. Esperamos que, por medio de la publicación de este libro, podamos abrir un diálogo productivo, partiendo de la idea matriz y original de *deconstruir* las formas contemporáneas de dominio del poder simbólico desde la recuperación de una tradición, por lo general negada, que debe y puede ser leída en nuestro tiempo a contrapelo de la historia.

Si el neoliberalismo opera por el principio de aislamiento moral e intelectual y de desconexión, la publicación de este modesto ejercicio tiene como objeto conectar a agentes, instituciones, comunidades de lectores, movimientos políticos y sociales y a la marginalizada triplemente (como línea, como campo y como fuerza) teoría crítica de la comunicación, en el actual horizonte histórico por venir. Una propuesta más que oportuna, considerando las transformaciones socioculturales que han tenido lugar en las ecologías de vida.

La conexión entre los aspectos culturales y comunicativos, los tecnológicos y económicos, y los político-informativos y tecno-estéticos que están en la base del modelo de análisis marxista puede, sin ningún lugar a dudas, definir un marco lógico de comprensión global de la interrelación existente entre los diferentes niveles de acción, que resulte revelador tanto de los problemas de orden práctico en el campo de disputa de la producción de sentido, por ejemplo con respecto a la dinámica desinformativa de la posverdad, como a la hora de abordar aspectos sustantivos de los modelos

de representación ideológica presentes en la práctica teórica contemporánea sobre la cultura digital y las nuevas formas emergentes de intercambio.

Más allá y más acá de Marx, la revisión de los aportes expuestos a lo largo del libro pueden contribuir, a nuestro juicio, desde el punto de vista de la recepción, a despejar cierto desdibujamiento que, sobre la teoría marxista, han tendido a proyectar la mayoría de los culturalistas y los apologetas de la falsa libertad de información, al identificar la teoría crítica con el modelo economicista de la vulgata al uso sobre las teorías del control social ignorando, por principio, la compleja lectura propia de un pensamiento relacional capaz de explicar la realización de la lógica del valor y el fetichismo de la mercancía desde una definición materialista reveladora de la esencia de toda mediación social. Tal caricaturización ha sido debida, en parte, a la ausencia de lecturas apropiadas y a la habitual falta de ordenamiento del campo comunicacional, pero también cabe reconocer en estas interpretaciones sesgadas una firme y decidida voluntad negacionista del pensamiento estratégico, que ha procurado eludir su crítica al desplegarse, como en estos últimos años, una nueva disputa epistemológica desde los frentes culturales y las luchas por la autonomía y la independencia como baluartes de la tradición del pensamiento liberador. Por otra parte, como apuntamos en la presentación de los dos volúmenes de *Comunicación y lucha de clases* que editamos en el Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina (CIESPAL), ha sido poco habitual y nada constante el trabajo de autoobservación y registro de las experiencias de intervención, además de los aportes en esta línea de estudios. De ahí la importancia de la recuperación de la memoria y del saber de las luchas epistemológicas y político-culturales que han marcado la historia intelectual del pensamiento emancipador. No es posible avanzar en el conocimiento sin sistematizar las experiencias que nos anteceden. Este libro no trata de cubrir tal carencia. Resultaría pretencioso por nuestra parte. Proponemos más bien al lector repensar los principales aportes marxistas en comunicación para una lectura crítica de la mediación que contribuya a apuntar nuevas y productivas lecturas, en la medida en que proyecta hacia el futuro la caja de herramientas necesaria para una teoría crítica de la comunicación en nuestro tiempo. En esta línea, es preciso una perspectiva de «larga duración» (Mattelart, 2011, p. 10), pues, justamente, es la necesidad de trascender la tradicional fragmentación y compartimentación normalizada de la realidad por el conocimiento científico positivo la que

sitúa en una posición privilegiada a la crítica filosófica, política y teórica, frente al conocimiento instrumental que inspira, no solo el funcionalismo sociológico de la *mass communication research* y sus epígonos contemporáneos de la teoría social de la información, sino también la pretendida apertura de los estudios culturales que, en ámbitos como el nuestro –y más aún en estos momentos–, reproducen por lo general la tendencia al aislamiento de la experiencia histórica y de los condicionamientos político-ideológicos sobre los que se proyecta todo campo de trabajo intelectual, convirtiendo así la crítica teórica en –como irónicamente apunta Eagleton– retórica e ilusionismo posmoderno.

La lucha epistemológica de reconfiguración del campo crítico de la comunicación pasa, a nuestro entender, desde este punto de vista, por limitar y definir el alcance del giro lingüístico de los estudios culturales, reconectando pensamiento y capitalismo, discurso y realidad, a partir de la centralidad de la lucha por el código como base de la nueva forma de reproducción del capital. Contra esta lógica desmemoriada del saber, aportamos aquí elementos para el debate en términos de una historia de las ideas para la resistencia contra la comunicación como dominio, una lectura productiva de la «cultura de los oprimidos, cultura del silencio, cultura de la insubordinación, cultura de la resistencia, cultura alternativa; cultura de los grupos subalternos, memoria popular, cultura popular, cultura nacional popular, cultura de liberación» (Mattelart, 2011, p. 13) que trata de interpelar al lector con conocimiento fundado y, en consecuencia, con mayor reflexividad histórica para una agenda radical de la investigación en comunicación.

Todo cambio social exige, por principio, una proyección temporal. No hay futuro sin un presente arraigado en el pasado. Más aún, el mundo no existiría como civilización sin la memoria. Todo progreso, toda sociedad con historia –nos enseñó Lévi-Strauss– cambia y reproduce sus patrones culturales por medio del aprendizaje, que es tanto como decir que evoluciona con el registro, escriturado, de lo aprendido, en forma de recuerdo. La cultura –ilustra Bolívar Echeverría– es una actividad creativa. Pensar las mediaciones significa, por lo mismo, reivindicar la capacidad transformadora de la perspectiva histórica; tratando, en suma, de mirar hacia atrás y hacia adelante, en el tiempo y en el espacio, conociendo y procurando conocer toda relación ficcionalizada, todo imaginario de la modernidad, como una experiencia y como un problema en sí mismo. Pues

la teoría no es otra cosa que ilustrar las pruebas, conectar y modificar perspectivas, avizorar nuevos horizontes cognitivos, capturar, en su esencia, el complejo prodigio de la vida en común. Lo que exige que recordemos que toda relación, todo sistema relacional, es por definición contradictorio: las relaciones no solo son imaginarias, ideales, son también producto de la experiencia mediatizada por intereses, por poder, situación y desigual posición de observancia. No hay pensamiento sin acción, sin performatividad. Por lo que –como enseñara Gramsci– no es posible pensar fuera, no es posible el mito de la exterioridad. Toda narrativa es una forma de cavar trincheras. En otras palabras, el estudio de las dinámicas históricas a largo plazo permite analizar los problemas contemporáneos con criterio, de forma integral y perspectiva consistente. Ahora, no debemos desconectar la historia por arriba con las estructuras de dominación de la historia por abajo y las formas contrahegemónicas –como advertía Mandel–. Las brechas entre cultura y política, entre pensamiento y acción, y la desarticulación de teoría y praxis por la estetización general de una posmodernidad acrítica nos obligan, en este sentido, a comenzar por el camino perdido, por las huellas de lo ingobernable y la estética relacional, tal como nos enseña Mattelart. En la obra, sin duda, más acabada para una teoría crítica de la mediación, aprendimos que, si conocer es cuestionar e intervenir en la realidad, escribir, de algún modo, a contracorriente constituye una función pública de articulación de espacios de recuerdos y omisiones, trenzando, al modo de Benjamin, constelaciones de patrimonio simbólico para el acuerdo o la controversia. El presente libro propone que es necesario situarnos, hoy más que nunca, en la estela de un patrimonio crítico sobre el que resta casi todo por explorar y conocer, en tanto que legado para los procesos emancipatorios del siglo XXI –si en verdad se trata de clarificar caminos y antecedentes teóricos que puedan despejar el horizonte intelectual del pensamiento, disolviendo nuevos malentendidos o lugares comunes en la teoría de la comunicación, apuntando lecturas disidentes del bagaje con el que el pensamiento en comunicación ha ido transitando los cambios históricos acontecidos a lo largo del último siglo.

Si, como dejó escrito José Carlos Mariátegui, por lo general quien no puede imaginar el futuro tampoco puede pensar el pasado y, por lo mismo, quien no cultiva la memoria poco o nada puede proyectar en el horizonte histórico; volver a las fuentes de referencia y aportes clásicos del materialismo cultural no puede, a nuestro juicio, resultar más oportuno en

un tiempo de transición y encrucijada como el presente. Se trata de ofrecer al lector, a través del recuerdo-diálogo, un mapa de exploración sobre el sentido de las luchas y las palabras que han vertebrado los debates en el campo específico de la comunicología. Hemos querido, por ello, introducir la discusión más contemporánea en nuestro ámbito de conocimiento con un trabajo original de metainvestigación, de reflexividad dialéctica, recursiva y generativa del campo, a fin de tratar de recomponer las posiciones de observación, algo similar a lo que Žižek describe en *Visión de paralaje* sobre cambios de objeto y posiciones de observador. Esa, al menos, es la intención original que anima la escritura con la que hemos pensado la recepción productiva de nuestro ensayo.

Sabemos que el futuro de la teoría crítica pasa por un incesante trabajo de deconstrucción, tanto de los procedimientos como de las ideas, renovando las formas de expresión del análisis y abordando la realidad multidimensional del debate en comunicación y, en general, de las ciencias sociales, como un problema de articulación productiva con el proceso de cambio de nuestra posmodernidad. En ello nos jugamos el futuro. Convendría subrayar sobremanera este hecho, porque el campo en comunicación no es del todo consciente de esta particularidad característica de nuestro tiempo. Pero no siempre fue así. Desde *Para leer al Pato Donald,* el pensamiento crítico en comunicación ha procurado deconstruir el proceso neocolonialista de las industrias culturales y de la teoría funcionalista o etnocéntrica occidental, hibridando, releyendo, reescribiendo de nuevo la historia y el pensamiento desde su topología y mundos de vida. Hoy, sin embargo, cierta deriva conservadora en la teoría social niega la lógica productiva de toda enunciación y manifestación cultural, incluido, como es lógico, el discurso científico, ante lo que podríamos calificar como un nuevo idealismo culturalista que, como el de algunos estudios poscoloniales, terminan por ser inconscientes de la geopolítica global y del hecho material, concreto y evidente –de sentido común, que diría Pasolini– de una realidad dominante en la que empresas como Disney marcan las condiciones o marcadores ideológicos, como actores globales, con mucho mayor peso e influencia cultural que antaño, por ejemplo, a la hora de construir arquetipos islamófobos o de organizar nuestro tiempo libre como *neg/ocio,* en un proceso de expansión ilimitada, al menos en su figuración, de la lógica de valorización. Frente a esta praxis teórica, que hemos calificado de negacionista, convendría recordar que, en

la era del trabajo inmaterial, en la era del acceso y la cibercultura, la «fábrica social» se fundamenta en un proceso de trabajo. Negar esto es afirmar la lógica positiva de la práctica comunicológica.

En otras palabras, la reivindicación de la memoria constituye, aquí, una reivindicación de la función transformadora de la ciencia frente al neopositivismo y la acrítica lectura empirista que impone el colonialismo académico. Nuestro tiempo, si por algo se distingue, es, justamente, por la preeminencia de una cultura pragmática y una percepción del presente perpetuo; marcada, incluso teóricamente, por el olvido de la historia y la negación de toda lectura crítico-interpretativa sobre las cenizas del pasado. La complejidad y velocidad de los cambios informativos han penetrado tan profundamente en las estructuras y formas de sociabilidad que la naturalización, al nivel del discurso público, de las lógicas dominantes de mediación se han revestido de tal consistencia y opacidad que, bajo la apariencia de una falsa transparencia, parecen irreductibles a la crítica científica, mientras el proceso de estructuración de la comunicación y la cultura pública incide en las lógicas de dominación y desigualdad material y simbólica, características del modo de producción capitalista. La naturalización de las formas desvertebradas y alienantes de la cultura contemporánea ha reafirmado, como consecuencia, una concepción individualizada de la vida social que debe ser objeto de crítica, para hacer visible las causas sociales de fenómenos desconcertantes de la «modernidad líquida» –como las *fake news* – que fragmentan y descomponen los marcos axiológicos y de convivencia. En este sentido, dos obstáculos fundamentales para la teoría crítica son, por un lado, el poder dominante de la metafísica burguesa –en especial, la ilusión, extensamente propagada, de que el mercado capitalista y el régimen dominante de producción de bienes simbólicos son eternos e insuperables– y, por otro lado, el imperio de una teoría miope que no es capaz de pensar más allá de los límites formales que determina la lógica de acumulación. Esta miopía intelectual sobre los dispositivos mediáticos de control y subsunción social de los mundos de vida por el capital es la clave de la renuncia a la idea de una sociedad comprometida con los espacios próximos de reproducción cultural y con la articulación dialógica de las complejas relaciones a distancia que median los sistemas desterritorializados de poder, basado en flujos de información, que hoy también colonizan el pensamiento y la producción teórica,

condicionando una nueva concepción del intelectual y de los trabajadores de la cultura, tal como veremos.

En este escenario histórico, la pregunta recurrente que de nuevo debe afrontar la teoría crítica es *qué hacer.* No viene al caso plantear aquí respuestas a un objeto ajeno a la razón de ser de este libro. Pero conviene, cuando menos, reconocer el escenario en el que se sitúa la actual publicación –que coincide, no casualmente, con el desplazamiento del campo de trabajo hacia el más sofisticado pancomunicacionismo, desde un discurso idealista que anula el potencial conflictivo del proceso de integración global del capitalismo–. Por ello, hemos de procurar otear el horizonte más allá del «aquí y ahora», con la voluntad de mirar en el tiempo la comunicación-mundo. Pues es necesario –como advierte Bernard Cassen– constituir «una memoria reflexiva y autocrítica» de los foros y espacios de articulación mundial, observar en la distancia las continuidades y rupturas de la geopolítica de la comunicación y su pensamiento. Situar, en fin, la memoria en el centro de la comunicación, por principio y coherencia con una visión sociopráxica de la mediación.

Hace más de una década, con motivo de la presentación del volumen preparado por Michel Senecal sobre el itinerario intelectual de Armand Mattelart, apuntábamos que la voz –no en el sentido de Laclau, sino más bien en un sentido auténticamente gramsciano– de toda obra nos habla e interpela desde la memoria crítica y reflexiva. De la necesaria objetivación dialógica del sujeto observador y de la práctica científica de análisis, que diría Bourdieu, este ejercicio nos sitúa en la estela de la proyección emancipatoria del principio esperanza. Y ello fundamentalmente por la dimensión política y el potencial transformador que anticipa. Este, a nuestro juicio, es el principal valor de toda práctica teórica verdaderamente transgresora, el valor de revelación y metaanálisis en la distancia, de una crítica de la mediación social que renuncia al academicismo para forjar procesos de producción y vida.

Los problemas metacientíficos –decía Manuel Sacristán– son siempre filosóficos. Y la política, una actividad reflexiva, la valoración de ideas, propósitos y programas de ideación y acción social. La memoria crítica y comprometida contribuye a esta mediación entre la experiencia y la construcción colectiva de lo social. El trabajo de revisión de las bases del materialismo histórico en comunicación representa, en este sentido, una oportuna invitación a pensar el cambio, a conquistar el futuro, a proyectar

nuevas luces en la ciencia de la comunicación, iluminando nuevos horizontes de intervención y crítica teórica, en la medida en que, lejos de limitarse al estudio y disertación escrita de la producción científica, trata de apuntar tendencias, lagunas y contradicciones del campo social, a partir de una premisa fundamental del pensamiento crítico: todo producto de la historia, como todo conocimiento, debe ser considerado históricamente y, más allá aún, ilustrado económica y políticamente. En otras palabras, si algún valor ha de tener la re-construcción de lo pasado es el de cumplir una función vicaria de mediación sobre los mundos de vida, dirimiendo la proyección de lo real desde lo potencial. Este y no otro es el sentido de la utopía y de la libertad informativa como autorrealización cultural en el ejercicio de autodeterminación sociopolítica. Como un ejercicio de *palingenesia,* como la construcción, en fin, de lo social desde lo colectivo, como un pensamiento y una acción transformadora, la utopía es una forma de determinación de nuestro presente y posibilidades de acción, instituyendo una norma con la que medir la realidad desde nuestras aspiraciones colectivas. Arriesgada apuesta en un tiempo como el actual, convulso, marcado por un proceso –como denunciara a propósito de la Unión Europea Jürgen Habermas– de evidente desertización, trivialidad y desconcierto.

Asumiendo el riesgo intelectual de la incomprensión, el rechazo o, simplemente, el aislamiento habitual cuando uno desarrolla este tipo de planteamientos, esperamos que *Marxismo y comunicación* contribuya a desplegar la capacidad de interrogación –por su potencia interpelante y construccionista–, además de la voluntad utópica anticipatoria que necesariamente siempre ha de alentar el trabajo de Prometeo que nos corresponde; en tanto que, como toda teoría crítica, la verdadera labor intelectual, desde el punto de vista de la praxis, siempre corresponde al lector y debe *a fortiori* ser articulada. Dicho de otra manera, la teoría crítica de la sociedad solo encuentra justificación si es capaz de sacar a la luz, y poner en cuestión, los presupuestos teóricos e ideológicos del sistema de relaciones dominante en el campo de la información y la comunicación y, con ello, «iluminar los pasos necesarios para la emancipación de aquellos que sufren los efectos más perversos y explotadores de dicho sistema» (Herrera, 2005a, p. 177). Es decir, pensar los puntos de observación es apostar por un *análisis sintomático* que debe hacer emerger lo real, proyectando nuevas prácticas instituyentes, un nuevo pensamiento y praxis

social, para pasar de la cultura de la resistencia a la razón emancipadora en movimiento a partir, cuando menos, de tres compromisos intelectuales:

– La socialización de los sistemas de información y conocimiento, hoy asimétricos en las lógicas de distribución del mercado.
– La visibilización de lo procomún oculto o mixtificado.
– Y el antagonismo político y cultural contra las formas cosificantes y hegemónicas de «inversión simbólica».

El volumen que tiene el lector en sus manos es un ensayo cartográfico en esta dirección. Para ello, hemos estructurado el volumen en dos partes bien diferenciadas: una primera orientada a sentar las bases teóricas del análisis marxista en comunicación, de Marx a Althusser, de Gramsci a Brecht, pensando en definir algunos elementos y principios epistemológicos que hay que considerar en la crítica materialista de la mediación social. Y en la segunda parte, a partir de las nociones básicas identificadas en las fuentes originales de la crítica marxista, analizamos algunos de los retos, contradicciones y problemas neurálgicos del tardocapitalismo en la era de la sociedad de la información.

La estructura del índice y lo que contiene ha sido construida en diálogo con numerosos estudiantes y colegas, al cabo de la calle y las luchas, a lo largo de más de veinte años de lecturas y debates. Esta lógica de «construcción compartida del conocimiento» es la que nos ha permitido trascender los límites propios del pensamiento dominante y los cercos institucionales de la academia, a la fuerza escleróticos y, en el caso de España, profundamente conservadores y antimarxistas. Por fortuna, a pesar del contexto neoliberal y reaccionario de la universidad en España, si algún valor tiene lo aquí escrito, ha sido gracias a eludir la soledad y marginación impuestas a todo pensamiento incómodo, en la medida en que, como el maestro Neruda enseñara, «no hay soledad inexpugnable. Todos los caminos llevan al mismo punto: la comunicación de lo que somos. Y es preciso atravesar la soledad y la esperanza, la incomunicación y el silencio para llegar al recinto mágico en que podemos danzar torpemente o cantar con melancolía; mas en esa danza o en esa canción están consumados los más antiguos ritos de la conciencia; la conciencia de ser hombres y creer en un destino común» [1] . Este libro, en fin, no es otra cosa que el reconocimiento a la virtud de quienes, por vivir, lucharon dando ejemplo y compromiso de una memoria cuyo valor reside en la palabra compartida, en

la artesanal voluntad de construcción en común, aquí y ahora, justo cuando se han atravesado todos los límites y fronteras que nos cercan y limitan. Para quienes piensen *a priori* que este libro se antoja extemporáneo, tómese en cuenta que toda actualidad es un tránsito y un espacio de disputa del sentido de la historia por venir. Y, en la comunicología, repensar las bases materiales que nos constituyen resulta una contribución fundamental para ir cegando las condiciones de la visión del agujero negro del marxismo en la definición de una nueva teoría crítica de la mediación social que movilice el conocimiento colectivo y transforme el campo de la cultura en la guerra epistemológica que se perfila en medio de la crisis y del cuestionamiento de los espectros de Marx: del diagnóstico y la práctica teórica a la intervención política y la praxis liberadora.

Esperamos, en fin, que la circulación pública de este modesto empeño editorial contribuya al menos a ampliar los espacios de esperanza, articulando el compromiso intelectual y la militancia en favor de una comunicología como ciencia aplicada de lo común. La vida lo amerita.

Granada, junio de 2020

[1] Discurso pronunciado por Pablo Neruda con motivo de la recepción del Premio Nobel de Literatura en 1971.

# PRIMERA PARTE

## FUNDAMENTOS MARXISTAS DE TEORÍA DE LA COMUNICACIÓN

# II. GÉNESIS Y LÓGICA MATERIALISTA DE ANÁLISIS DE LA MEDIACIÓN

Si la historia de cada hombre o mujer es, como pensaba Brecht, simplemente contingencia y narratividad, no hay escritura ni imaginario posible del *sujeto sujetado* que no pase por confrontar productivamente la mediación entre lo material y la proyección simbólica consustancial a la vida social. Este principio es inexcusable y necesario en toda actividad de pensamiento no idealista, el alfa y el omega de la crítica que nos legó Marx, consistente, básicamente, a nivel formal, en aprender a pensar de otro modo, desde otra posición, articulando el sentido de la crítica como una crítica del sentido y la práctica teórica común. Así lo señala Juan Carlos Rodríguez cuando, en *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo,* nos propone una actualización de la perspectiva materialista para repensar la cultura contemporánea y transformar el mundo en el que vivimos, en medio de la crisis financiera, asumiendo tanto la dimensión objetiva como los aspectos antropológicos y pulsionales de la existencia.

En un momento de transición como este, en un contexto de emergencia y construcción de nuevas narrativas de la izquierda, marcadas –diríase– por una vocación teórica profundamente antimarxista, repensar los lugares y tópicos de la agenda para una crítica de la ideología se antoja una tarea urgente y más que necesaria. Ello plantea cuestiones sustantivas sobre la función intelectual. La anomalía de casos como el de Juan Carlos Rodríguez o Manuel Sacristán, por citar solo a algunos de los más preclaros pensadores de nuestro entorno, es una razón más que suficiente para redefinir los presupuestos de análisis de la mediación cognitiva, empezando por la génesis del propio programa materialista de comunicación y cultura. Ya hace décadas un *corsario* como Pasolini supo entrever, en sus colaboraciones periodísticas, este problema recurrente (Pasolini, 1981), que hoy se agudiza cuando tratamos de observar y definir el sentido de la realidad del neoliberalismo, en medio de la desolación y la ruina que nos evoca aquel poema de *Las cenizas de Gramsci,* en el que la figura alegórica de las grúas apunta la catástrofe y barbarie del capitalismo frente a la potencia de la vida. Un mundo, en fin, por construir en medio del llanto de la ruina producida por la lógica de la destrucción creativa.

De Maastricht al proceso de austericidio, la imagen fantasmática que recorre hoy Europa y el mundo del ordoliberalismo, pese a la naturalización de una vida total que nos muestra el capitalismo de lo libre en la modernidad líquida –no ya a través de sus devastadores efectos, ocultando la tramoya y causas últimas de este paisaje de la desolación, sino por medio del inconsciente ideológico y los mecanismos de refracción que lo hacen posible y terriblemente real en la vida cotidiana del *sujeto sujetado* –, requiere, como anticipara el cineasta italiano, una *otra* mirada sobre la mediación.

En un momento de crisis, de colapso de la ficción política de la democracia, como, claro está, de la izquierda –o, diríamos, de los relatos comunistas y socialistas, haciendo válida la sentencia de Marx sobre la historia como farsa–, cuando vemos emerger el nacionalismo, el regreso de los herederos de la *cultura rexista,* al amparo de la ilusión de la democracia, de identidades supuestas y de una opinión pública que –como advirtiera Bourdieu– no existe más que como figura espectral que justifica la producción del pueblo como relato; en este momento de crisis y transición o cambio epocal, decimos, es posible observar cómo se sientan las bases del olvido del saqueo y la expropiación, prestando prioritariamente atención al análisis ideológico como problema central. Más aún si consideramos que nuestro tiempo es dado a las mixtificaciones de todo tipo y a las nubosidades variables. Sabemos que el sentido de la crítica es justamente despejar el horizonte vital. Un pensamiento para la intervención práctica, una lectura revolucionaria de la norma, los textos y, diríamos, todo discurso son la condición para allanar el camino tortuoso de producción del principio esperanza. Por ello, no podía ser más oportuna toda intervención *intempestiva* en esta dirección. Así, por ejemplo, tal como apuntara Juan Carlos Rodríguez, se torna hoy una tarea perentoria cuestionar, por ejemplo en España, los mitos de la transición –libertad y democracia–, discutir las erradas apelaciones a la sociedad civil, con la renuncia al concepto de Estado ampliado, o evidenciar la disparatada deriva de los nuevos culturalistas y legiones de adoradores del giro lingüístico que comienzan citando a Gramsci, para justificar la revuelta de Ucrania como liberadora, y terminan en brazos del fascismo y la reivindicación del espacio vital como *gestus* de resistencia y oposición de la cultura popular por una lectura fallida de lo *folk,* derivada de su equívoca fundamentación filosófica. Permita, a este respecto, el lector tomar como referencia su trabajo para

introducir nuestra fundamentación teórica del estudio de las bases materialistas para una crítica de la cultura y la comunicación.

La obra de Juan Carlos Rodríguez proyecta y actualiza magistralmente la crítica teórica marxista de la producción ideológica que ha venido apuntando nuevas miradas al situar, en sus debidos límites, ciertas modas académicas o lecturas al uso. Para algunos –entre los que uno se encuentra–, la lectura y el conocimiento de trabajos como los del autor de *Literatura del pobre* han resultado providenciales. No solo por lo que en sus páginas proyecta como programa de investigación, sino también porque, de algún modo, a través de sus lecturas, uno no solo aprende a pensar de otro modo, desde otra posición, sino que –más allá aún– además contribuyen a tratar de articular la tarea de una crítica de la comunicación verdaderamente consistente. A partir de *Teoría e historia de la producción ideológica,* sabemos que la potencia y dimensiones de lo simbólico y las estrategias de la sospecha necesarias para develar o definir el sentido de todo constructo ideológico va mucho más allá de lo pensado por una lectura reduccionista del marxismo como análisis histórico-contextual de las condiciones de producción de todo texto (cuando sabemos que, en esencia, la revolución teórica de Marx es la dialéctica del pensamiento relacional). Así, «la tendencia hacia una economía sin política es ya una forma de economía política, la aparente ausencia de ideologías políticas explícitas es ya una forma de activación del inconsciente ideológico global y subjetivo. Pues recordemos, en este sentido, que todas las relaciones sociales son una mezcla del nivel económico (siempre determinante), del nivel político y del nivel ideológico. Y que la política y la ideología están en el corazón del nivel económico (y viceversa)» (Rodríguez, 2013, p. 61). La crítica, en otros términos, siempre supone una amplitud de miras, conocimiento certero y verdadero –en el sentido de Gramsci– de las condiciones sociohistóricas y materiales que median toda posibilidad de conocimiento, la conciencia posible en el sentido de Lukács. Las mismas que muestran y explican el sentido de la realidad del neoliberalismo. En otras palabras, no hay historia sin teoría y no hay teoría sin historia. Sabemos, desde *La ideología alemana,* que toda crítica debe encarnarse como escritura, estar presente en la realidad de la vida, constituir un pensamiento para la intervención práctica; lo que exige repensar las armas de la crítica y la crítica de las armas, una salutación de bienvenida al desierto de lo real concreto, de la destrucción creativa del capitalismo salvaje, que evidencia la

orfandad o contradictoria posición en la que habitamos, justamente por la renuncia a retornar a nuestros principios básicos, comenzando por la imagen gramsciana de articulación del doble poder. A saber: sistematizar y desarrollar el marxismo como teoría científica, como práctica sociovital, como conciencia subjetiva y objetiva y como *inconsciente ideológico pulsional.* Si se articula, no en el sentido común sino como mediación liberadora de procesos de emergencia de una *otra* forma de práctica teórica, ello significa superar:

a. La tradición tecnicista del marxismo que ha privilegiado el factor económico y el desarrollo de las fuerzas productivas como eje para la transformación colectiva.
b. Y la lectura superestructural que relega y olvida los condicionantes económicos y las relaciones de producción, como ha sucedido en Norteamérica e Inglaterra con los estudios culturales.

Una lectura productiva y apropiada de Marx exige, en otras palabras, «establecer una nueva práctica de la economía, de la política y unas nuevas prácticas ideológicas. Pero toda esa nueva serie de lenguajes y de prácticas es algo que desconocemos por completo y que habría que ir inventándose de acuerdo con la coyuntura histórica en la que se viva» (Rodríguez, 2013, p. 152). Retornar, en suma, a la escritura de la explotación –y esto, si se nos permite la licencia, en un contexto con nula o débil tradición marxista, a diferencia de Francia u otras culturas de nuestro entorno geopolítico y cultural, pese a estar devastado por la dominación y la servidumbre de su condición de periferia del sistema mundial–. Ahora bien, la vuelta a la historia para politizarla en su interpelación a la figura del intelectual y el justo y necesario compromiso histórico, más allá de la sociología de la deconstrucción retórica y el giro semiocentrista de la hipersimbolización neopragmática que anula toda potencia y voluntad liberadora, implica, en esta línea, tratar de trascender la ausencia de una teoría fundamentada a partir de la crítica del inconsciente capitalista que hoy domina el pensamiento por la falsa dicotomía sobre el sujeto individuado y la sociedad, comenzando por pensar, desde el principio básico, la idea motriz en Marx, que no es otra que el hecho social del pensamiento como escritura de y desde la explotación. Solo desde la radical materialidad de esta lógica es posible comprender el inconsciente ideológico, el miedo a tener miedo, un sentimiento común de todo sujeto que ha de responderse a sí mismo

*«qué hacer»* y que, en personajes como el caballero de la triste figura, tal como expuso magistralmente Juan Carlos Rodríguez en su última conferencia dictada en Sevilla a propósito de Cervantes y el origen de la novela moderna, explica dinámicamente la función vital del inconsciente ideológico en cambios de época como los que vivió el manco de Lepanto o periodos como el actual, de clara inflexión y ruptura histórica. Ya sea en la escena donde se cuenta lo que sucedió a Don Quijote yendo a ver a su imaginaria señora Dulcinea del Toboso o en la desigual batalla del castillo, que en realidad era una venta, la imagen fantasmática es la forma de visualización de las contradicciones estéticas, ideológicas y materiales de un tiempo que normaliza el juego de la locura ante la maldad y el interés. El realismo del Quijote deconstruye de esta forma la ficción de la imagen de un orden social invertido, en un ejercicio dialéctico de composición y reflexividad sobre la escena del lenguaje y el lenguaje de la escena, que en la obra de Juan Carlos Rodríguez representa un aporte original más que revelador como herramienta para repensar los estudios de comunicación y cultura desde una perspectiva crítica. Antes de entrar en materia sobre la génesis de la perspectiva materialista en comunicación, conviene en esta línea de interpretación hacer algunos comentarios al respecto, retomando las premisas originales del autor, que pueden resultar cruciales para entender algunas ideas que procuraremos desarrollar a lo largo del libro.

A nuestro juicio, el retorno a la materialidad de la imagen fantasmagórica de lo real como objeto de estudio es crucial en la cultura neobarroca y zombi del llamado «capitalismo cultural». No tanto porque hoy *un fantasma recorre de nuevo Europa,* como por el hecho de que es la enunciación de esta dimensión espectral lo que suele conmover al sujeto. Bien es cierto, como analizaremos en el capítulo V «Teoría del valor e ideología», que Marx escribe rodeado de novelas góticas, de fantasmas y de *fantomas,* de folletines inacabables llenos de misterios y de sabios locos que juegan a ser Dios y crean al monstruo de Frankenstein o proyectan un peligroso universo de vampiros –lo mismo que, *deus ex machina,* imaginaban innovaciones iluminarias como los misterios de la electricidad–. La cuestión de la imagen, o figuración, está presente en la génesis de la teoría de la ideología y, desde entonces, es un problema relevante y estratégico del marxismo, más allá de Derrida. Se trata, en suma, de una cuestión central para comprender la captura total de la vida por el capital que, para ser *de facto* comprendido en su integridad, nos exige reconocer la radical historicidad y

el sentido de la representación en todo su espesor material. Porque, en el fondo, ciertamente, el *revival* del Barroco se activa hoy como experiencia por la intensificación de la lucha expresiva entre el alma y el cuerpo, con la contradictoria emergencia del nuevo espíritu cultural del capitalismo. Esta, en el fondo, es la esencia de eso que se ha convenido en llamar «Barroco»: la emergencia contradictoria de la modernidad con la producción de la miseria –de la *porca miseria* –, magistralmente estudiada en *Literatura del pobre,* que ilustra la tensión entre espíritu y materia, «entre afirmación de la vida y negación de la vida» (Rodríguez, 2013, p. 109). Una lectura reinterpretada, a la luz de nuestro tiempo, del problema del clinamen de Epicuro, que adquiere su máximo valor en los estudios latinoamericanos de la decolonialidad del saber-poder cuando, como había afirmado con criterio Dussel, hoy sabemos que la modernidad tiene su origen, como génesis del capitalismo, en los siglos XV y XVI, con el «descubrimiento de América» y el inicio de la era del vil metal.

La cuestión hoy, tal como se plantea en *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo,* es cómo conseguir «encontrar un lenguaje nuevo que nos comunique con la gente», revitalizando la teoría crítica y la esperanza de un mundo *otro;* cuando, como indica Juan Carlos Rodríguez, el lenguaje marxista tradicional es una suerte de acumulación de muertos vivientes que necesitan –más que una traducción– dirigir los esfuerzos hacia nuevos horizontes de futuro, que nos saquen de la parálisis y esclerosis múltiple, en las que de momento nos encontramos. Inventar, como hizo Marx en su tiempo mutante, una lengua *otra* para construir espacios de esperanza, otro horizonte de vida, esta es, en suma, la cuestión a la que nos enfrentamos. «Hoy un terreno básico y decisivo de lucha es la lucha ideológica, porque nuestro lenguaje no llega a la gente. Nuestro lenguaje, como se diría en el sistema de información, hoy es mero ruido y tenemos que replantearnos esto de una manera profundísima» (Rodríguez, 2013, p. 162) a no ser que la teoría crítica asuma la parálisis propia de cierto academicismo ajeno al movimiento de lo real, a la vida o instancia de la explotación a la que apela el autor, y que constituye todo un reto de reflexividad de la propia mediación cognitiva.

Gran envite, como digo, que nos resulta nuclear para repensar el nuevo capitalismo, el nuevo espíritu fantasmático, zombi o neobarroco, del capitalismo cultural, como prefiramos denominarlo, y que exige comenzar operando, como hizo el propio Marx, con preguntas y más preguntas, pues

la verdadera teoría crítica no trata de formular respuestas acabadas sino que –como aprendimos algunos de Ibáñez– procura cambiar el punto o posición de observación, replanteando las cuestiones esenciales. En palabras de Althusser, para cambiar el mundo de base (y junto a otras muchas cosas) es preciso cambiar, de base, nuestra manera de pensar. De Althusser a Žižek, de Eisenstein a Barthes, pensar los mitos, las líneas de fracturas y representación del montaje cultural, hace necesario que definamos un pensamiento *otro,* un modo distinto de pensar al sujeto y la sujeción, más allá de la hipostización de las tecnologías del yo. La crítica de las imágenes de la identidad y los aparatos ideológicos del Estado (AIE) pasa, en este sentido, por revelar los dispositivos del montaje, en el tiempo y en el espacio, de toda producción textual, cuasi como una teoría crítica de la mediación, como una filosofía de la comunicación en tanto que estrategia política e ideológica de eso que Brecht revela, con su método de distanciamiento, como historicidad de las emociones y los sentimientos, «una forma ejemplar y todavía vigente de la praxis» (Jameson, 2013).

No es posible lectura más conveniente de los síntomas o cenizas de la ruina de nuestro tiempo que por este procedimiento. Pues, en el fondo, el análisis de los AIE es básicamente un ejercicio de relectura de la posición o emplazamiento, considerando que las nociones imaginarias invertidas y proyectadas en el espacio público comienzan con la apelación, la función fática, interpelante, de la productividad textual, en tanto que dispositivo de «atrapamiento entre el inconsciente libidinal y el lenguaje, o entre el inconsciente libidinal y la ideología, un planteamiento donde también activa por debajo el viejo lema marxiano de lo hacen, pero no lo saben» (Rodríguez, 2013, p. 177).

Para que el hacer sea saber y el saber hacer es preciso repensar el inconsciente ideológico y el papel del lenguaje en el plano de la expresión, tal como hizo el dramaturgo alemán Bertolt Brecht, sobre el que Juan Carlos Rodríguez ha sabido interpretar –diríamos que mejor que Jameson– el sentido de la lógica de su método. En su interpretación, la importancia del goce, del placer carnal, de la didáctica del «efecto V» en el teatro como entretenimiento no es un aspecto secundario o irrelevante. Brecht era consciente de que es «preciso encontrar un lenguaje nuevo que nos comunique con la gente […] traducir nuestro lenguaje a esa coyuntura para transformarla. Y traducir en este caso quiere decir, como siempre, conducir, trasladar nociones o conceptos claves de ayer al hoy, pero sin que el

concepto pierda su valor implícito» (Rodríguez, 2013, p. 9). Por ello, la voluntad del goce estético y del placer, la preocupación por la escritura hecha carne y masaje con mensaje (por citar irónicamente a McLuhan) son condiciones de todo proceso de conciencia, tal como vamos a argumentar al concluir el presente capítulo. Esta es una de las aportaciones originales de Brecht que nos sitúa ante el reto o problema de la expresión y del lenguaje, el problema materialista de la radical historicidad y la escritura desde, en y con quien sufre la explotación. Cuando, como hoy, «los retóricos del mercado celebran fervorosos la productividad (aunque sea precisamente la productividad del capital financiero la que está en cuestión), mientras que la nueva ortodoxia sistemáticamente proclama que el concepto de producción es inadecuado para una era de comunicación e informática y, que en cualquier caso, tiene cierto tufillo a productivismo estalinista y agotamiento ecológico de la naturaleza» (Jameson, 2013, p. 265), pensar cómo comunicarnos con el público, cómo educar en la virtud revolucionaria implica, como hizo Brecht, que vivió en persona la experiencia de Hollywood (Rodríguez, 2013, p. 239), transformar el inconsciente ideológico desde la materialidad o plano de la expresión. Veremos en el último epígrafe sobre el «efecto V» cómo el recurso a la sátira, a la ironía, la hibridación de géneros y formas populares de representación –de la opereta al cabaret, pasando por las vanguardias, desde el expresionismo inicial– proyectan en la obra del dramaturgo alemán las posibilidades de un abordaje tal como parte de la inconformista voluntad de crítica de la representación y del montaje, la vocación revolucionaria de subversión del sentido común a través de «efectos especiales», contrapunteando el *gestus teatral* como revelador del inconsciente ideológico a partir de un principio irrenunciable: la concepción del trabajo intelectual como proyecto histórico y político, como mediación social y producción colectiva. Todo lo contrario, exactamente, que la propensión idealista de cierto anarquismo vital, por influencia de las derivas foucaultianas, que tiende a una ontologización hipostizada del poder y sus dispositivos de disciplinamiento, en parte por una inadecuada comprensión de la materialidad de la expresión. No en vano, volviendo al problema del giro lingüístico, los seguidores de Rorty y los variados posmodernistas semiolóticos (por no decir, semioególatras) descubrieron las playas de la libertad y la resistencia en lecturas californianas del postestructuralismo francés para acabar pensando la biopolítica como pospolítica, encuadrados en el

ordoliberalismo global, para el que los ejercicios autocentrados de escritura poco o nada conmueven, ni tan siquiera como parodias espectrales. Estos adoradores de la nada y la nadería intelectual nunca entendieron a Marx –menos aún a Gramsci– porque, a diferencia de Brecht, perdieron de vista el plano vivencial de la experiencia de la explotación, la génesis de la expresión y el lenguaje como resistencia. Sabemos que la original aportación al pensamiento de Marx fue el hecho de «inventar una lengua otra, no porque fuera nueva sino porque su horizonte vital y conceptual era distinto a cualquier sentido o significación entonces hegemónico» (Rodríguez, 2013, p. 11). Ahora, desde *La ideología alemana,* y especialmente a partir de la *Introducción a la Crítica de la Economía Política,* sabemos que toda mediación y pensamiento sobre la cultura es, como nos enseña Juan Carlos Rodríguez en su ensayo *La norma literaria* (Diputación de Granada, Granada, 1999), un problema de producción y crítica de la explotación, lo que exige, si nos posicionamos *in media res,* desde el hecho incontrovertible de la subsunción: analizar tanto la escena o representación como el lenguaje, si queremos evitar la ilusión de lo real, muy habitual, por otra parte, por anuencia de ciertos estudios culturales, en los tiempos que corren en la Academia (Rodríguez, 1990). Por ello, no podía ser más oportuna una reconstrucción crítica de los aportes materialistas a la teoría de la mediación social, dada la magnitud de las transformaciones en curso. Hoy, ciertamente, es el momento de comenzar a releer los clásicos y cuestionar los mitos de la cultura del acceso en red, los discursos y panoplias a favor de la hipermediación digital y las narrativas del dominio de la libertad y la democracia que apelan a la sociedad civil, o reproducen las incoherencias de los nuevos culturalistas que ingenuamente celebran la primavera árabe como proceso histórico liberador, cuando en realidad no están sino reeditando, en forma de farsa, la razón terrorista del cálculo del capital, como resultado de la renuncia a pensar libremente con independencia de los relatos codificados por la economía casino y el capitalismo ficción.

La proliferación del discurso del desastre y las parábolas del fin del mundo en el cine y la industria cultural contemporánea ilustran, en nuestro tiempo, una inclinación por pensar el objeto geopolítico de la comunicación y la cultura a partir del naufragio del presente y, por tanto, como bien se sabe, por negar la radical historicidad de los acontecimientos que vivimos y reproducimos en el plano simbólico. Poco importa, en este sentido, si se

trata de la guerra o una catástrofe natural fruto de la demolición creativa del devastador proceso de expansión del capitalismo, lo verdaderamente revelador es que, en este proceso, la comunicación-mundo del escombro y la ruina exige una nueva forma de pensar el cambio y el acontecimiento para una mudanza estructural del sistema, tal como en parte vislumbrara Benjamin.

Después del largo siglo XX que ilustrara magistralmente Eric Hobsbawm, hoy sabemos que el universo y la historia humana son más complejos y extraños de lo que nunca llegáramos a imaginar. La imagen de lo inimaginable, la red interminable de conexiones económicas, políticas y militares, o específicamente financieras –por centrar el problema de pensar el capitalismo cultural en medio de la crisis que vivimos– remite a dimensiones inabarcables del pensar humano, en una suerte de hiperespacio posmoderno cuasiborgiano que puede hacernos incurrir/recurrir, por simplificación, a las teorías del complot y la cultura de la conspiración invisible y el terror silencioso del capital, como variante del *revival* ya vivido antaño en el siglo de la era del capital, en forma de afasia ante la necesaria *potencia emancipatoria.* Del Chile de la Unidad Popular a la Revolución bolivariana, uno y el mismo relato, que ya Jameson analizara en la ficción en su libro *La estética geopolítica,* parece apuntar en esta misma dirección. De ahí la necesidad de comenzar por descolonizar la mirada y proyectar una nueva teoría, y un nuevo lenguaje, que retome el hilo rojo de la historia, de las ideas y de los procesos materiales. Y al tiempo, inevitablemente, develar el sentido de las nuevas construcciones ideológicas y el espesor material de los relatos de la crisis y las contradicciones propias del nuevo espíritu del capitalismo, cuando menos con un objetivo básico, según ya hemos señalado en la introducción, «sistematizar y desarrollar el marxismo como teoría científica, como práctica socio-vital, como conciencia subjetiva y objetiva y como inconsciente ideológico/pulsional» (Rodríguez, 2013, p. 113).

De las lecturas-itinerario que subyacen en la obra de Marx, hemos llamado la atención –como preámbulo o pórtico a la lectura de su obra– sobre la cuestión de la imagen, no solo porque entendemos que es el hilo conductor de los distintos ensayos sobre el materialismo cultural, sino sobre todo porque enlaza con la cuestión histórica de la época o tiempo que vivimos en la era Instagram. Nuestra contemporaneidad viene marcada por lógicas espectrales características de un tiempo de mudanza ante la agudización de

las contradicciones bárbaras de una cultura neobarroca o zombi que, pese a apelar a la idea del capitalismo del bienestar, revela la imposición de nuevos dispositivos de dominio y explotación a partir de las falsas representaciones de lo vivo. Más allá de tratar de hacer un simple parangón con el momento de radicales cambios que vivió en Europa el sabio de Tréveris, la cuestión de la imagen o figuración constituye un campo estratégico de reflexividad para el marxismo en la era mediática o sociedad del espectáculo (Debord *dixit* ). Situarnos en este punto nos ayuda, sin duda, a reconocer la radical historicidad y puntos de fuga posibles para una nueva interpretación de la era de la cultura difusa o distribuida con la que transformar el espacio común.

Si bien el propio Marx, su modo de escritura, no escaparía al positivismo reinante con la profusión de imágenes procedentes de la física, la biología o, en general, de las ciencias naturales, lo que no invalida su método y exposición, radicalmente dialéctica, hoy su magna obra debe ser reinterpretada a la luz de las nuevas armas de la crítica en medio de un ecosistema cultural hipermediatizado que tiende a capturar el propio pensamiento en los aparatos de comunicación del régimen de información del capital. La crítica como desvelamiento es heredera de la mixtificadora lógica de la transparencia, de la voluntad de revelación del secreto por la que, como comenta Rodríguez, «lo que antes estaba en oscuro (dadas las condiciones de la época) ahora necesita salir a la luz, salir afuera, publicarse» (Rodríguez, 2013, p. 130). Así, la crítica del iluminismo es la crítica del deslumbramiento del fetichismo, de la deslumbrante imagen inscrita en la forma-mercancía que opaca las verdaderas relaciones de producción. La imagen y el fetichismo de la mercancía y, en consecuencia, el inconsciente ideológico son la frontera del conocimiento que tuvo que confrontar en vida Marx. El materialismo histórico, con todas las contradicciones de la época, manifiestas en el lenguaje y usos de ciertas metáforas, y los malentendidos de los intérpretes, tiene por delante, en definitiva, el reto de construcción de *otra* escritura y un pensamiento *otro,* desde abajo, «siempre desde el instinto de clase de los de abajo. O, más explícitamente, un pensamiento establecido desde la explotación como eje de la historia en cualquier sentido» (Rodríguez, 2013, p. 132). Y ello para hacer comprensible lo invisible o inmaterial, como aprendimos con Marx, que hizo «desaparecer el sustrato que sostenía a la descripción, esto es, la relación literal entre el ojo y la cosa. En su lugar aparece una noción

inédita, casi increíble en el mundo en el que nos movemos, en esta época del XIX: la cuestión misma de lo invisible, lo que no se puede percibir más que en sus efectos» (Rodríguez, 2013, p. 138).

En un sistema, como demostrara Guattari, en el que el capital es un modelo integral de formaciones de poder y de sometimiento semiótico que impone la universal equivalencia de cualquier cosa –así como el aplastamiento de la potencia productiva de la diferencia, estableciendo el sedentarismo en la *ecosofía mediática* hoy imperante como norma–, tal cuestión no es banal o secundaria. Se trata, en fin, de pensar el problema de la expresión, de los medios de representación, del inconsciente ideológico, que constituye la esencia de la preocupación de las sombras hegelianas. Y que plantea discutir la reflexividad de todo proceso de conocimiento como problema central, tan caro a las ciencias sociales de un tiempo a esta parte.

En este empeño, cabe recuperar un amplio recorrido de fuentes, diálogos, conceptos y múltiples herramientas con las que comprender las nuevas mediaciones ideológicas en este escenario de crisis global del capitalismo, poniendo en común los principales aportes y obras de referencia de una tradición hoy más que viva y actual.

Si, como señalaron hace décadas Adorno y Horkheimer, la actividad científica moderna viene cediendo su lugar a una tendencial decadencia de la cultura teórica –y, en general, de la capacidad crítica y emancipatoria del pensamiento como promesa o esperanza histórica– y es habitual no tratar de ir más allá del concepto, como nos enseñara Adorno, el retorno a Marx demuestra que la muerte del pensamiento vaticinada décadas atrás fue un brindis al sol, pues donde hay vida y esperanza ha lugar a la escritura como acto creativo y liberador. En este ejercicio, en cada capítulo, en cada idea y propuesta interpretativa, hemos procurado recuperar los elementos fundamentales que inspiran y transpiran conocimiento del mundo y sus matrices ideológicas, asumiendo que no hay teoría sin pasión, no hay ciencia sin praxis. Ahora bien, no espere el lector encontrar en el presente volumen un manual de instrucciones, del tipo que fuere. Se trata, sin más, de aprender a pensar sobre hombros de gigantes y proyectar nuevas utopías en el campo de la comunicación y la cultura. En fin, como apuntamos anteriormente, «preguntas y más preguntas». No es cualquier cosa esta tarea intelectual, pues para ello hay que desplazar fuera del campo de visión la forma de pensar y observar la realidad a partir de la explotación, leyendo y pensando históricamente la radical potencia de la vida para formular los

elementos básicos del materialismo cultural (Rodríguez, 2005). Desde este punto de vista, si nuestro tiempo es un tiempo neobarroco, problematizar y pensar desde la escritura hecha carne –hibridada y carnavalesca–, explorar la proyección del inconsciente, la pulsión libidinal de nuestra cultura, no puede ser más oportuna y necesaria. Ello, en modo alguno, es un ejercicio irrelevante o gratuito en nuestro tiempo. Pues, como advierte Eagleton, «la imaginería del carnaval a través de la cual está organizada para Bajtín la libido de la *physis* colectiva promete materializarse para Benjamin en las fuerzas de producción históricas» (Eagleton, 1998, p. 233). Esta, en suma, es la condición de nuevos procesos de emancipación humana. Y Juan Carlos Rodríguez lo vindica, porque comprende, como en Cervantes, el origen del miedo a tener miedo, aquí y ahora, en el desierto de lo real. En la vida que no es vida, lo que exige por lo mismo procurar la sobrevivencia y la dignidad, la re/existencia.

En el umbral del cambio civilizatorio que inaugura, con sus incertidumbres y amenazas, la cuarta revolución industrial, retos estimulantes, ilusiones y recelos diversos perfilan el horizonte de la construcción colectiva de una sociedad en crisis que debe ser redefinida atendiendo responsablemente a las formas tradicionales del pasado y a las discontinuidades y rupturas de las formas de mediación contemporáneas. En este empeño, la teoría crítica y el pensamiento en comunicación son hoy campos estratégicos que, lejos de resultar asuntos de exclusivo interés académico, definen opciones cruciales para el futuro modelo de desarrollo y supervivencia de la humanidad. Ahora bien, nunca había sido tan notoria la falta de definición, la ausencia de bases sólidas de orientación del discurso y la práctica teórica en este ámbito de conocimiento. Cabría no obstante observar, más allá de las visiones pesimistas sobre el futuro de la educación, que la ausencia de garantías y programas consistentes de actuación concreta puede ser considerada, haciendo de la necesidad virtud, la constatación de un futuro abierto al cambio y a la transformación colectiva de las condiciones culturales que definen las formas dominantes de vida y organización social. Pero para ello, como en su momento propusiera Korsch, es preciso enfrentarse a la teoría y, desde luego, por añadidura, a la praxis emancipadora, desde otra lógica o práctica teórica, a partir de nuevas bases y replanteamientos de la teoría crítica. Pues, como reclamara el propio Marx, qué otra cosa no prueba la historia y sociología de las ideas,

sino que toda producción intelectual se transforma junto al progreso y transformación material del orden de cosas existente.

Frente al peligroso empeño de identificar respuestas predefinidas, de buscar a conciencia fórmulas de intervención y control fiables, según la lógica cartesiana de ordenamiento del mundo y la realidad social, la asunción de este principio puede ser vista como una situación propicia para la libertad y la producción abierta a nuevas posibilidades.

El problema, sin embargo, habitual con el que nos encontramos es que nos vemos siempre forzados a tomar una decisión, debemos descartar posibilidades, definir un programa, delimitar las condiciones de actuación, cerrar el campo. Debemos definir qué pensar, concretando lo más posible la alternativa, camino o dirección elegida. Debemos enunciar nuestra posición, en forma de discurso, desde la que producir efectos de verdad y, en consecuencia, estamos obligados a indicar las señales que guían y distinguen metodológicamente nuestra trayectoria de otras posibles al alcance del caminante. En definitiva, estamos abocados a enfrentar el problema de la decisión, el reto –según advirtiera Jesús Ibáñez– del ciempiés que duda qué pata mover antes, cómo poner en marcha su camino, con qué intención e itinerario.

Y es que, en cada época, rige un sistema de conocimiento específico y límites concretos de la conciencia posible que marca las reglas del juego y las fronteras de la práctica discursiva. De manera que la elección o la duda, por más que esta trate de expresar los términos u operadores lógicos de acuerdo con otra función combinatoria, finalmente reproduce con frecuencia las condiciones de partida en las que se encuentra el actor. Así, al proponer una forma específica de actividad se opta por marcos científicos, académicos e institucionales concretos, a la vez que está determinada por contextos históricos, políticos y organizativos particulares, que de algún modo inciden en la práctica teórica, bien desde la conformación del área de conocimiento a la que uno pertenece, o bien por la estructura del marco de referencia en el que se inserta, como, desde luego, por el desarrollo de las políticas científicas y educativas dominantes, que marcan las posibilidades de dudar y caminar como sujetos reflexivos. En este empeño, la comunicación –escribe Daniel Bougnoux– prolonga el campo de reflexión de la filosofía, actualizando las grandes cuestiones tradicionales sobre lo real, el lazo social, el imaginario, las representaciones o el mito de la cultura. Por eso mismo no podemos eludir las cuestiones fundamentales de

la actual revolución epistemológica que tiene lugar en la difícil encrucijada que actualmente afecta por igual a las ciencias sociales y humanas y a las ciencias naturales. La revolución del conocimiento como consecuencia de la multiplicación de los sistemas de información científico-técnicos ha supuesto una intensificación sin precedentes del ciclo de innovación y aplicación de las ideas y descubrimientos científicos, lo que hace necesaria una mirada pausada sobre las bases epistémicas que deben ser tomadas como referencia en la fundamentación de toda voluntad teórica.

Tres marcas distintivas identifican, en este sentido, al pensamiento comunicacional, de acuerdo con Bernard Miège:

– La vinculación de la acción social en las sociedades industriales desarrolladas y las cuestiones vitales de las funciones especializadas en la mediación cultural y la transmisión de los conocimientos.
– La transversalidad y la propensión a establecer articulaciones entre campos separados a partir de los procesos de mediación.
– La facultad de integrar y religar problemáticas provenientes de corrientes teóricas distintas.

Toda teoría –advierte Norbert Elias– exige una construcción conceptual clarificadora, capaz de iluminar problemas y hacer inteligibles a los objetos. La concepción original de la teoría crítica de la comunicación descansa, en este punto, en una mirada materialista de la propia actividad de investigación, del papel del pensamiento y de la ciencia de la información como instrumento social de delimitación y producción de ciertas estructuras de conciencia, poniendo en evidencia los factores de poder implicados en el proceso de conocimiento de los medios y las mediaciones informativas como progreso (proyección histórica) y como regreso (reconstrucción histórica). No puede tener otro sentido considerar el proyecto de todo programa o práctica teórica como memoria, como un esfuerzo de pensamiento sobre la mediación y articulación intelectual del objeto, de lo que ha sido (retrospectiva), es y parece apuntar (prospectiva). Solo desde este esfuerzo –como escribiera el profesor Jacobo Muñoz– es posible acometer con garantías de éxito el rearme racional de la teoría.

La perspectiva marxista que aquí se presenta trata por ello de situar en su debido contexto histórico las prácticas, procesos informativos y modelos de conceptualización, tratando los ejes nucleares de la teoría de la comunicación en el horizonte problemático de la praxis social, de las

radicales mutaciones y cambios simbólicos que experimenta la cultura moderna en nuestro tiempo. Pues, de acuerdo con Binswanger, las formas originales de pensamiento se introducen en un determinado contexto sociocultural que hace de la historia la única forma de exégesis pertinente al modo de crítica teórica de las condiciones científicas de producción del conocimiento del mundo.

De acuerdo con esta perspectiva, la investigación en comunicación ha de ser concebida como un proyecto histórico-social compuesto por una serie de elementos culturales (conocimientos, valores, creencias, hábitos…) vinculados a diversas formas de identidad, poder y representación que tienen su origen en un contexto específico de relaciones sociales. En consecuencia, todo proyecto de teoría crítica de la comunicación, como un ejercicio de práctica teórica basado en una cultura de investigación productiva, pasa por religar el esfuerzo crítico-reflexivo sujeto a los intereses de la comunidad interpretativa de investigadores con las prácticas metadiscursivas de control y reproducción social, en relación con otros campos autónomos y estructurados de la realidad social. El reconocimiento de la comunidad científica presupone un principio de construcción, la existencia de formas históricas, socialmente instituidas de conocimiento y análisis de la realidad, que ponen en evidencia el carácter falible y mudable de los marcos de interpretación teórica. La reflexión sobre el campo académico contribuye, en este sentido, a poner de manifiesto las prácticas, finalidad y sentido del conocimiento, así como las pautas de formación sobre la comunicación social en relación con la praxis.

En la historia de la ciencia, la teoría siempre ha contribuido, productivamente, a desarrollar la capacidad racional, formalizando el universo de la experiencia, por medio de la generalización metódica de lo disímil y heterogéneo a partir de las relaciones generales, abstractas, que definen todo objeto o acontecimiento. En este empeño, la teoría desarrolla actividades de creación, pensamiento, relación, comparación, análisis y explicación lógica; interpretando, operacionalizando y criticando, el saber sobre los objetos de estudio. Ahora bien, la teoría puede, por exceso, invertir los términos y traducirse en puro teoricismo; o puede, por defecto, ceder a los encantos empíricos de la razón instrumental. Así, históricamente, la tradición periodística ha oscilado entre la influencia empírico-profesionalista, dominante en el ámbito anglosajón, y la formación teórica –filosófica, lingüística o socioantropológica– de países

como Francia. En las ciencias de la comunicación es habitual, de hecho, la disputa o confrontación curricular entre modelos teóricos y perspectivas profesionales prácticas e, incluso, la radical separación entre teoría y práctica en unidades departamentales diferenciadas. A nuestro modo de ver, esta separación y disputa entre teoría y práctica, entre pensamiento y actividad social informativa, resulta cuando menos contra la lógica y naturaleza del propio conocimiento científico. Pues, como decimos, no hay praxis sin teoría ni teoría sin praxis. Desde la filosofía crítica sabemos que todo conocimiento está atravesado por las bases materiales que lo hacen posible, así como la realización práctica del mundo de las ideas cobra forma en la organización y desarrollo de la vida social. De acuerdo con esta evidencia, la teoría de la comunicación debe, en un sentido marxiano, ser productiva, colonizando el conocimiento de la práctica del universo ideológico de la razón universal y permeando la teoría de los saberes y usos cristalizados en cada práctica concreta. De tal modo que la correlación de teoría y práctica social, a partir de las continuidades y rupturas de los mapas cognitivos de exploración de los territorios de la información y la comunicación social, contribuya a aportar un conocimiento global y dinámico y una cultura académica comprensiva y de profunda capacidad de reflexividad social, al situar la comunicación pública en el conjunto de las relaciones sociales y las transformaciones históricas de las que participan las tecnologías, organizaciones y diferentes modalidades de expresión informativa. En resumen, se trata de desplegar por principio un enfoque integral y reflexivo de la teoría de la comunicación que procure articular críticamente –como la mediología de Regis Debray– los aspectos semiológicos, pragmáticos, sistémicos e imaginarios de la información. Y ello desde una noción de campo no disciplinaria y una mirada metacognitiva, críticamente referenciada.

Desde este punto de vista, a nuestro parecer, la teoría es crítica o no es teoría. Todo ejercicio teórico entraña, en primer lugar, distancia respecto al objeto y a sí mismo, por cuanto toda elaboración teórica es limitada, finita. De ahí la necesidad de una «sobreacentuación» de la reflexividad sobre la praxis investigadora y la conciencia pensante. Como discurso científico, la visión materialista participa, en este sentido, de una lectura situada sobre la actual configuración de los espacios discursivos y las prácticas informativas del orden instituido históricamente por la topología económica capitalista, en tanto que lógica de expansión e intensificación de las fuerzas productivas

basada en la racionalización objetivadora de lo real concreto y la intensificación productiva de lo social como marco de referencia.

Tal planteamiento de partida toma además en cuenta las alteraciones experimentadas en las condiciones de producción teórica en el campo de la comunicación a partir de las mediaciones informacionales, en virtud de cinco principios epistemológicos fundamentales:

1. *La dimensión material, inmanente, de la dialéctica informativa.* La emergencia de las relaciones horizontales en las nuevas redes de información y conocimiento plantea la necesidad de una secularización y desacralización de la mediación simbólica que supere la visión trascendental del cambio moderno desde una lectura pragmática de la interacción comunicativa.
2. *Todo conocimiento de los medios y mediaciones informativas remite a una dimensión dialógica irreductible.* Como advierte Daniel Bougnoux, nuestra tradición filosófica ha favorecido a lo largo de los siglos una concepción metodológicamente individualista del conocimiento, negando la dimensión intersubjetiva y comunitaria constituyente del sujeto y objeto de conocimiento. Esta deriva computacional –si utilizamos la feliz expresión de Edgar Morin– hoy es radicalmente cuestionada por el constructivismo, cuya contextualización y apertura cognitiva apunta hacia la necesidad de un enfoque enactivo y dialógico de la acción comunicacional.
3. *La mediación informativa es una actividad práctica.* Esto es, frente al logocentrismo, entendemos que en teoría de la comunicación debiera prevalecer una concepción sociodiscursiva y práxica de la información y los problemas de comunicación colectiva, rompiendo con la visión idealista que han privilegiado las ciencias de la comunicación desde su origen.
4. *La razón científica despliega un proceso de comunicación.* A diferencia de la filosofía de la ciencia clásica, hoy sabemos que el conocimiento no es exterior a la relación con el objeto ni al sujeto de investigación. El saber sobre lo social –en nuestro caso, el saber sobre los medios de información– no depende tanto de los recursos sociotécnicos como de las relaciones histórico-culturales que hacen posible la emergencia de redes y estrategias de organización científica del conocimiento socialmente necesario, siempre mediatizadas cognitivamente.

5. *La naturaleza de los fenómenos objeto de conocimiento por la teoría de la comunicación requiere una mirada ecológica.* Las formas diversas de interdependencia estructural, a la vez que de autonomía sistémica, de los medios de información, en la creciente apertura informacional que se observa en la nueva *sociedad de comando integrado,* apunta a la necesidad de un abordaje holístico sobre las ecologías de vida que dan sentido al proceso, en su conjunto, de la mediación social.

Así pues, si algún valor puede tener toda crítica de la comunicación como dominio en el universo hipermediatizado en el que vivimos es, precisamente, el de aportar una mirada integradora sobre la compleja configuración del mundo profesional de los comunicadores. Si consideramos también que la revolución digital y la multiplicación de canales de acceso al saber y al conocimiento, junto al rápido proceso de innovación y cambio de los saberes disciplinarios como resultado de la multiplicación geométrica de los dispositivos de investigación y desarrollo, han puesto en crisis, desde hace décadas, la concepción jerárquica y monológica de la cultura y de la ciencia, parece lógico pensar que el reto pedagógico de la sociedad de la información plantea como necesario un giro radical en el tratamiento de la formación y fundamentación científica de los estudios en comunicación a este respecto.

En las actuales condiciones estructurales, el nuevo sujeto posfordista necesita una formación basada en la polivalencia y flexibilidad, en la actitud innovadora y creativa, en la aptitud praxeológica y prospectiva ante las heterogéneas y cambiantes formas de la nueva comunicación y de la producción social informatizada, que exigen del profesional de los medios un saber y, en consecuencia, un poder-hacer informativo, capaz de transformar continuamente el contradictorio espacio simbólico de las nuevas realidades tecnológicas emergentes.

En esta línea, una de las tareas más urgentes es tratar de definir estrategias de ampliación del poder de reflexividad social, evolucionando a partir de esquemas de conceptualización y razonamiento de primer orden hacia procesos del pensar y definir complejos, que permitan aprender a aprender en la sociedad de la información y del conocimiento. Los objetivos básicos de la mediación cognitiva en la sociedad y el mundo en el que vivimos inciden así hoy en la necesidad de implantar una visión holística e integradora del proceso de reproducción cultural, frente a lo que Edgar

Morin denomina «pensamiento de la barbarie o simplificador», favoreciendo en lógica congruencia un proceso en el que el sujeto de la comunicación pueda aprender a religar, vinculando lazos entre diferentes realidades mediante la problematización de los saberes ya adquiridos conforme a los cambios que se observan en el entorno.

Esta apuesta clara por un modelo reflexivo de comunicación pasa, en primer término, por pensar los dispositivos materiales de conceptualización informativa. Pues en la formación de todo objeto científico no solo intervienen relaciones discursivas sobre los fenómenos de los que se debe hablar y definir un conocimiento, sino también relaciones entre categorías e instituciones sociales y relaciones exteriores de carácter práctico que, en última instancia, soportan el sentido de la actividad investigadora, vinculando las formas de saber con el régimen y la economía política del conocimiento dominante en cada contexto histórico-cultural. Parece, en consecuencia, fundamental, en este sentido, tratar de plantear el estatuto del conocimiento científico localizando sus límites e instrumentos como praxis social; esto es, en la historia concreta y real de los actores sociales. Pues los medios, si bien es cierto que median, tales mediaciones son siempre intersubjetivas. Por otra parte, además, un conocimiento solo es inteligible y verdaderamente significativo si el sujeto puede reconstruir dentro de condiciones históricas concretas el proceso de materialización y abstracción de las condiciones sociales de la praxis. De ahí la pertinencia de un enfoque materialista de la investigación en comunicación. A nuestro juicio, si la teoría no quiere resultar un ejercicio estéril o idealista de reproducción mecánica del saber formalizado, resulta cuando menos necesario romper con la concepción instrumental de la práctica teórica, abriendo la reflexión científica de la disciplina al contexto histórico-social de las realidades políticas, sociales y culturales que acentúan cada uno de los supuestos y realizaciones teóricas al uso.

En la filosofía pública que ha dominado tradicionalmente la teoría de la comunicación es común aceptar, sin embargo, tal como venimos razonando, un principio de exterioridad entre teoría y práctica, identificando la dimensión o práctica científica como una actividad centrada en las generalizaciones universales e independientes del contexto y de los casos particulares y concretos de actuación, de modo que la práctica sería ateórica y la teoría independiente de la práctica, en coherencia con la tradicional separación entre los problemas de conocimiento y de interés –en el sentido

que indica Habermas– y la concepción pragmática que ha inspirado el desarrollo de los estudios a este nivel.

Frente a este planteamiento común en la teoría y la práctica comunicacional, lejos de concebir la mediación como una actividad aséptica, técnica o meramente operativa, la teoría crítica asume el reto de pensar desde la praxis, concibiendo la práctica teórica desde la negación del objeto, al renunciar a la cómoda asunción de la racionalidad instrumental en virtud de una filosofía de la comunicación entendida como servicio público, como espacio de encuentro y diálogo social, como actividad y cultivo de la *phronesis.* Se nos antoja inevitable, a este respecto, la reflexión sobre los mecanismos y redes de poder, sobre las formas de integración del conocimiento y la acción social, a través, en nuestro caso, de las organizaciones informativas y el campo de saber-poder comunicacional, problematizando el contexto que legitima y valida las prácticas profesionales de los informadores y el funcionamiento de los medios de comunicación colectiva, así como su conceptualización científica: de los productos y procedimientos a las normas que regulan tales procesos de mediación cultural, si es que en verdad aspiramos a contribuir a generar modelos conceptuales y de análisis aplicables, con suficiente consistencia, a los discursos periodísticos y a los procesos culturales mediatizados desde nuevas matrices epistémicas.

De ahí que, frente a la visión instrumental, práctica o teoricista, nuestro trabajo intelectual se sitúe en la frontera del pensamiento crítico, en la mirada analítica productiva de la reflexividad dialógica, basada en el análisis, confrontación y síntesis, de acuerdo con las facultades de desarrollo constructivo del conocimiento. Creemos, en fin, que –como escribiera hace años Castoriadis– la transformación de la sociedad que exige nuestro tiempo se revela como inseparable de la voluntad irreductible *(sapere aude)* del afán de autosuperación. Una lectura productiva en esta línea nos la aporta Karl Korsch al aplicar la propia concepción materialista de la historia a la teoría marxista, crítica ideológica necesaria, en el actual contexto histórico, si aspiramos a definir nuevas bases para una teoría crítica de la mediación, en la era de la cultura digital posfordista, acordes con las exigencias de esta era. Una interpretación que, como observará el lector, resulta siempre selectiva. No pretendemos, no obstante, fungir como una suerte de *flanêur,* de coleccionista de citas y hermeneuta de las escrituras y palimpsestos que han fraguado el cúmulo de saber

comunicacional que dan sentido y marcan las trayectorias posibles de una comunicología emancipadora en la tradición materialista. En el presente capítulo, nos limitaremos simplemente a esbozar los principios e ideas fuerza que anidan en la génesis del programa materialista en comunicación y cultura, destacando los principales aportes que se encuentran en el origen de la llamada escuela crítica a partir al menos de cinco hipótesis de trabajo que validan la actualidad y potencia de la lectura materialista en nuestra materia. A saber:

a. El antagonismo, la lucha de clases, es la matriz explicativa de los procesos de mediación social tanto de la información de actualidad (periodismo) como, en general, del conjunto de la actividad de las industrias culturales en el proceso de supresión o desplazamiento de las contradicciones presentes en la estructura real de la información y su proyección simbólica.
b. La centralidad de la comunicación exige dar prioridad al estudio de la ideología en el actual contexto histórico, asumiendo que los frentes culturales constituyen un espacio de disputa del sentido más que necesario estratégico para la reproducción del capitalismo maduro.
c. La comunicación y su desarrollo histórico siempre ha dependido de la economía moral de la multitud pese a que la teoría y la historia de la comunicación como ciencia haya omitido o ignorado este hecho que trasciende la mera experiencia de la comunicación comunitaria y las formas tradicionales de cultura popular. El estudio de esta dimensión explica no solo las agendas y conceptos dominantes en la teoría de la comunicación, sino también la disputa epistemológica, en términos de teoría normativa, sobre lo que es o debe ser la comunicación en nuestro tiempo.
d. La necesaria constitución expresiva de todo intercambio, y su refracción imagética, exige problematizar la dimensión material del proceso de comunicación como un aspecto problemático, en términos de estructuración de las emociones, considerando no solo los contenidos objeto de intercambio, sino también la corporeidad de la propia naturaleza material de toda forma comunicativa. Más allá del giro lingüístico, ello implica pensar las imágenes y los imaginarios no solo como falsa conciencia, sino también y sobre todo como experiencia y cultivo de la sensibilidad y la pulsión vital de los sujetos, conectando el

fetichismo de la mercancía y la colonización del deseo de los *sujetos sujetados*.

e. El problema de la mediación es, fundamentalmente, del orden del discurso y de las representaciones sociales. Ello implica, en la era del capitalismo cognitivo, asumir por lo mismo un principio de sobredeterminación también de la práctica teórica y del discurso científico. La crítica de la ideología exige, como consecuencia, una crítica de la teoría de la comunicación y de la figura del intelectual, así como de las mediaciones múltiples que atraviesan el sistema científico-técnico y el trabajo creativo en la llamada sociedad del conocimiento.

A lo largo de las siguientes páginas vamos a tratar de abordar las principales ideas que los clásicos de la escuela crítica han apuntado en esta dirección para fundamentar la crítica marxista contemporánea de la mediación social a modo de ejercicio exploratorio.

## ELEMENTOS PARA UNA CRÍTICA DE LA EXPLOTACIÓN

El trinomio poder, ideología y clases sociales constituye un enclave teórico cuyo conocimiento por parte de la teoría social aún hoy sigue siendo el punto ciego de la cultura contemporánea: un universo de referencia obligado que reclama para sí una reflexión profunda sobre los objetos, las prácticas y el sentido mismo de la comunicación pública moderna, especialmente en un tiempo en el que la economía-mundo introduce, como parte del proceso de cambio social, un desarrollo global y paulatino, a la vez que intensivo y contradictorio, de los medios y tecnologías de la información, como principales vectores del modo de producción capitalista. Asistimos, sin embargo, como bien señalara hace décadas Curran, a un tiempo de revisionismos, en el que incluso parte del pensamiento crítico renuncia a su voluntad transformadora para asumir como propia la nueva metafísica de la cultura mediática y su discurso de la representación legítima de la dominación como progreso (Curran, 1997). La caja negra de la teoría sociológica de la comunicación y la cultura contemporánea sigue siendo, por ello, el proceso ideológico de control y producción histórica de las formas de representación y reproducción social a nivel de la conciencia en relación con las bases materiales de la producción social organizada. En

este sentido, aportaciones como las del pensamiento marxista, lejos de haber sido explotadas, y valoradas, suficientemente, en el análisis y comprensión de la dialéctica informativa, conforman aún hoy un punto de anclaje importante apenas considerado al abordar críticamente los principales problemas implicados en la actividad institucional de los medios de comunicación y representación social.

Frente al tradicional enfoque estructural o funcionalista de análisis de los medios y sistemas de información, las aportaciones del materialismo histórico ofrecen en nuestro campo un modelo de teorización y conocimiento sociohistórico de los medios adecuado al sistema social y a la contradictoria dialéctica entre lenguaje, trabajo y dominio (por su amplia y profunda capacidad de concreción respecto a la totalidad social en la que toma forma el desarrollo de la comunicación de nuestra época). También el funcionalismo parte, originariamente en su estudio, de los medios de difusión colectiva y los principios de organización de la vida social. Pero, en el caso de la sociología marxista, esta se entiende como determinada por el sustrato material y las condiciones de reproducción de la existencia, concibiendo la sociedad como una totalidad de relaciones sociales, prácticas culturales y modos de conocimiento, configurados en torno o a partir del proceso de producción y de la vida histórica y social concreta (Holzer, 1978, pp. 50-70). La vinculación entre la teoría y la praxis implica además un modo de confrontación del análisis con la realidad diametralmente distinto, orientando el trabajo de investigación según criterios de interpretación histórica y voluntad transformadora. La comunicación, en esta perspectiva, supone una teoría del desarrollo histórico de la sociedad global que, al mismo tiempo, es parte interesada, desde el punto de vista de la praxis política, en el proceso de movilización y cambio social.

> La dificultad de aplicar el método dialéctico al análisis de la comunicación social estriba precisamente en que debe entenderse un fenómeno o un proceso (el de la comunicación) como abstracto y como concreto al mismo tiempo, es decir, hay que pensar en dos definiciones conceptuales opuestas para una misma experiencia (Bisky, 1982, p. 54).

Esta dificultad añadida, siempre presente en los estudios y debates teóricos en la literatura marxista, y, sobre todo, la orientación pragmática de una investigación dirigida –política e ideológicamente– hacia los fines formativos e instrumentales en los antiguos países del bloque del este [1] , junto al escaso y pobre interés mostrado por los investigadores en

comunicación, europeos y americanos, han limitado notablemente el alcance y repercusión teórica de esta corriente de estudios [2] , a diferencia de la producción teórica funcionalista de la *mass communication research,* en Estados Unidos, o más recientemente el exitoso desarrollo de los estudios culturales en Norteamérica, América Latina y Europa [3] .

Las aportaciones más significativas que cabe destacar en esta línea datan, en un primer momento, de la década de los cuarenta y la de los sesenta. Por un lado, las críticas de la industria cultural, a cargo de la Escuela de Frankfurt, y, años más tarde, la teoría de los AIE, de Louis Althusser, pueden considerarse los aportes más avanzados en el empeño por cancelar esta deuda pendiente. En ambos casos, el análisis ideológico de la comunicación se orientó al estudio del control y la manipulación informativa, como parte del proceso de masificación y alienación cultural. Junto al estudio de las comunicaciones internacionales y la economía política de la comunicación y la cultura, ambas propuestas teóricas arrojan nueva luz sobre cómo el modo de producción capitalista favorece, en la estructura dominante de la información, una tendencia a la reproducción ideológica y a la desigualdad cultural, como parte del proceso de constitución de la nueva sociedad de consumo. Pero esta es solo alguna de las lecturas posibles. Antes de entrar de lleno en sendos planteamientos, conviene fijar los términos del debate marxista sobre la ideología, la comunicación y la cultura en sus formulaciones originales.

La fundamentación de una perspectiva teórica marxista en teoría de la comunicación se inspira en aquellos pasajes del *Manifiesto Comunista* en los que se equiparan, en un mismo plano, los medios de producción y los medios de comunicación social, a partir de las «anticipaciones iluministas» que el propio Marx elabora sobre el estrecho vínculo de la tecnología y los sistemas de comunicación en la dialéctica de reproducción de la economía capitalista. Sin embargo, no puede decirse que Marx ni Engels elaboraran una definición materialista de los medios informativos. Aunque el propio Marx trabajó de forma prolongada y continua como periodista en diversos medios impresos europeos y corresponsal de prestigiosos diarios como *New York Tribune,* además de articulista y agitador de numerosos periódicos radicales a lo largo y ancho de todo el continente (Romano, 1987), es preciso advertir que las circunstancias históricas de la época, con aún escaso desarrollo de los medios periodísticos además de la exclusiva dedicación a los problemas centrales de la sociedad capitalista, terminarían

relegando la elaboración teórica específica del filósofo alemán sobre el papel de la prensa, y la comunicación social, en la reproducción ideológica del modo de producción dominante.

Marx apunta en *La ideología alemana,* no obstante, las bases, luego retomadas por Lenin, de una interpretación materialista de la «superestructura mediática», al señalar que el sistema de control clasista sobre la producción y la distribución que determina la economía capitalista está de tal modo imbricado en el universo ideológico que un análisis adecuado de la producción cultural debe considerar no solo la base clasista de dicho control, sino incluso el contexto económico general dentro del cual ese control se materializa y cobra una forma real y concreta. La cultura, en los escritos de Marx, se nos muestra conformada según la relación doble del hombre con la naturaleza y con la sociedad: aquella es resultado y registro del dominio desarrollado por el hombre sobre el medio natural, pero también expresión de su capacidad de organizarse socialmente [4] . Tanto las formas de pensamiento y lenguaje como las diversas manifestaciones ideológicas de la vida social cambian, efectivamente, como resultado de las transformaciones que se producen en la base pero, al mismo tiempo, inciden en el desarrollo de las fuerzas productivas y, sobre todo, en las relaciones de producción, haciendo efectivo el modo de producción capitalista en su forma histórico-social concreta.

A partir de una elaboración histórica precisa del significado de la noción de «control ideológico de los medios de producción mental» es posible desarrollar en esta línea un modelo de análisis materialista que defina el momento de la cultura como un fenómeno superestructural, relacionado con los modos de producción material, a la vez que también como parte de la producción material, directamente subordinado a las leyes de desarrollo histórico del capital. Este proceso dialéctico nos plantea como necesaria la idea de pensar «las disyunciones radicales y sistemáticas entre los niveles diferentes de cualquier formación social: entre las relaciones materiales de producción, las prácticas sociales en las que se constituyen las clases y otras relaciones sociales (aquí localiza Marx las superestructuras: sociedad civil, familia, formas político-jurídicas, el Estado) y el nivel de las formas ideológicas, ideas, significados, conceptos, teorías, creencias, etc., y las formas de conciencia que les son apropiadas» (Hall, 1981, p. 363).

Más allá de la vulgata materialista al uso, Marx piensa que, por encima de las formas de determinismo económico, hay que comprender el juego de

límites, presiones, condicionamientos y clausuras que la superestructura ideológica experimenta en relación con las formas de producción material, desde una lectura compleja y dinámica de la dialéctica de lo social. «Un análisis materialista debe incluir, por definición, algún modo concreto de pensar esta relación –a la que dentro de los análisis marxistas es frecuente referirse mediante la metáfora de la base y la superestructura–, si no quiere abandonar el terreno de su premisa originaria que basa la cultura humana en el trabajo y la producción material», evitando cualquier desviación idealista, como también las formas comunes de economicismo (Hall, 1981, p. 358).

Toda relación dialéctica debe pensarse dentro de determinadas condiciones históricas, concretamente según lo que Karl Korsch denomina «el principio de especificidad histórica». Cuanto más complejos, desarrollados y consolidados socialmente son los modos de producción económica, la contradicción antagónica de las fuerzas productivas con los modos de organización social toma forma en el nivel de la conciencia, simbólica e imaginariamente, de manera concreta, según pautas establecidas específicamente por la situación histórico-social vivida. La cultura, en este sentido –concluye Stuart Hall– no se refiere, aún por abstracción, a algo sustancialmente diferente de lo social. «Cultura, en este significado del término, es el propósito objetivado ante la existencia humana cuando hombres concretos bajo condiciones concretas se apropian de las producciones de la naturaleza de un modo adaptado a sus propias necesidades e imprimen ese trabajo como exclusivamente humano» (Hall, 1981, p. 360). La lectura praxeológica esbozada en *La ideología alemana* proyecta así una concepción del hecho de la comunicación y la cultura «no idealista» ni vulgarmente materialista, como en parte ha sucedido en algunas lecturas en la estela de Marx.

En las propuestas de investigación que se reclaman marxistas han predominado, por lo general, dos tipos de tendencias:

– La identificación de una relación simple y directa entre las estructuras y las relaciones económicas, y la naturaleza de la cultura vehiculada por los medios masivos en la sociedad capitalista, identificando los medios informativos con estaciones repetidoras o simples canales de transmisión de la ideología dominante.
– El examen crítico de los productos de los medios masivos en el reconocimiento de las intenciones ideológicas no confesadas, implícitas, de los productores o intermediarios de la cultura, destacando los efectos

sobre los receptores al nivel de la conciencia (Korsch, 1982, pp. 422-437).

No será posible en el ámbito científico de la teoría de la comunicación, hasta la consideración por Williams –a través de una relectura de Gramsci– de la relación dialéctica entre infraestructura y superestructura en términos no mecanicistas, una visión marxista productiva sobre los procesos concretos de determinación ideológica hasta bien entrada la década de los setenta. En este empeño, Stuart Hall desarrolla un análisis sobre los procesos de codificación y decodificación de las comunicaciones de masas, considerando el código hegemónico dominante, los códigos negociados y los de oposición, desde una perspectiva semiológica de la ideología, cuya utilidad en el conocimiento de los procesos informacionales mediados por las industrias de la cultura ha sido ampliamente corroborada. Los estudios culturales partirían, en esta línea, de las complejas relaciones, no unívocas, entre la economía y la producción ideológica, atendiendo a la especificidad histórica de las formas de articulación y codeterminación entre base y superestructura. El pensamiento marxista orientará así, a partir de entonces, el estudio de los medios de comunicación colectiva en relación con la estructura de clases y las formas de reproducción cultural de forma mucho más dinámica, concibiendo el papel de los medios como agentes ideológicos y movilizadores de las significaciones dominantes en el proceso de desarrollo capitalista, a partir del control de los recursos materiales y su cambiante distribución, sin reducir, por sistema de forma dependiente, el fenómeno comunicativo a su base material –en última instancia, el elemento más importante de constreñimiento y determinación de los medios de producción informativa–, con relación a la totalidad social. En cualquier caso, y para retomar el hilo de nuestro razonamiento, sea en la corriente de los *cultural studies* o en las lecturas más tradicionales de la tradición materialista, el universo histórico-social es el horizonte de interpretación del pensamiento marxista, que eleva la historia al rango de un principio epistemológico al abrir la teoría a la praxis, en cada situación concreta y determinada, social y culturalmente, por las condiciones materiales de producción y organización social. Si la *mass communication research* supone una significativa acumulación de datos empíricos que contribuirán a la sistematización funcionalista de los medios informativos a nivel teórico, en el nacimiento de los estudios en comunicación, el conocimiento de los

procesos informacionales de la tradición materialista aportaría un análisis comprensivo de las maneras en las que los diversos niveles del sistema de comunicaciones se relacionan entre sí y con las más amplias formas de determinación de la estructura social.

Graham Murdock y Peter Golding apuntan, en este mismo sentido, que el estudio sociológico de las comunicaciones masivas no debe concebirse como una especialidad profesional autosuficiente, «ni mucho menos como un elemento dentro de un gran enfoque multidisciplinario de las comunicaciones, sino como parte del estudio general de la reproducción social y cultural que tradicionalmente ha ocupado el meollo del análisis sociológico» (Murdock y Golding, 1977, p. 22). Ambos autores coincidían en criticar, en plena década de los setenta, la misma sintomática ausencia de estudios comunicacionales vinculados al estudio de la estratificación y legitimación cultural, al tiempo que los estudios sociológicos ignoraban, como lo hacen hoy, el papel central que vienen desempeñando desde principios del siglo XX las comunicaciones de masas. La diferencia de aquel periodo a este tiempo es que hoy sabemos que los sistemas e instituciones de comunicación, así como los procesos informativos de circulación masiva de mensajes, han adquirido tanta importancia que ninguna descripción de la cultura y la ideología puede darse el lujo de relegarlas al olvido en su análisis de las relaciones de dominio. En la actual fase histórica, los modernos medios de difusión cultural han ampliado y multiplicado hasta tal punto sus formas de distribución y expresión simbólica que prácticamente ocupan el lugar de la comunicación pública como forma hegemónica de interacción, colonizando prácticamente todos los espacios de la vida privada y el desarrollo de las formas de identificación y reconocimiento social de los individuos, los grupos y las clases sociales. Hace ya más de tres décadas, Stuart Hall avanzó la tesis de la centralidad de la comunicación en nuestro tiempo al definir las funciones básicas de la mediación social informativa:

– El suministro y construcción selectiva del conocimiento social en el imaginario de la totalidad social a partir de las imágenes y las realidades representadas por los medios de un mundo global e inteligible como «totalidad vivida».
– La distribución de un inventario continuo de léxicos, estilos de vida e ideologías con el que los medios reflejan y son reflejados como espacio

plural, asignando sentidos específicos a cada una de las formas y tipos de relaciones sociales, según ciertos esquemas clasificatorios.
– La organización y unificación de lo representado y clasificado selectivamente dando cohesión a cada una de las unidades y referencias, a nivel imaginario, a partir de la fragmentariedad y pluralidad precariamente representadas (Hall, 1981, pp. 384-386).

Tomando pues en cuenta lo hasta aquí expuesto, el enfoque marxista en teoría de la comunicación tiene originariamente, como objetivos, entre otros problemas, el estudio de la relación de la propiedad y control de los medios, el sentido ideológico de lo significado en los mensajes y sus efectos en la reproducción del sistema de clases. La premisa de partida con la que se plantea el estudio de las nuevas tecnologías y los medios informativos a partir de la lectura del *Manifiesto comunista* y las tesis expuestas en *La ideología alemana* apunta, en este sentido, en primer lugar, una idea insoslayable: el desarrollo de la comunicación moderna, regida bajo la égida del capital monopolista y multinacional, lejos de favorecer el pluralismo y la libre creatividad del sujeto y los grupos sociales, contribuye directamente a la desigual distribución de la riqueza, la información y el conocimiento en las sociedades contemporáneas, como parte de la estructura clasista de reproducción social. Si la teoría liberal o funcionalista identifica de forma pragmática el sistema informativo como un modelo plural dirigido por la autonomía funcional de cada medio e institución encargada de administrar centralizadamente el proceso informativo, desde la óptica marxista, el desarrollo tecnológico y las culturas mediáticas están determinados por la lógica capitalista de acumulación. No es posible, por tanto, explicar los procesos de mediación informativa en sí mismos y al margen de este proceso de determinación. La propia historia de los medios de producción y representación social ha estado condicionada por tal lógica. Así, como explica Jameson, citando a Mandel, la expansión del capitalismo ha experimentado cuatro rupturas o saltos cuánticos fundamentales en la evolución de la tecnología bajo el capital:

> Las revoluciones básicas del poder tecnológico –la tecnología de producción mecánica de máquinas motrices– aparecen como los momentos determinantes de la revolución tecnológica globalmente considerada. La producción mecánica de motores de vapor desde 1848; la producción mecánica de motores eléctricos y de combustión en la última década del siglo XIX; y la producción mecánica de ingenios electrónicos y nucleares desde la década de los años cuarenta

> del siglo XX: tales son las tres revoluciones generalizadas de la tecnología engendradas por el modo de producción capitalista desde la revolución industrial original de finales del siglo XVIII (Jameson, 1996b, p. 54).

Estas tres fases coinciden con el desarrollo de tres etapas fundamentales en la historia moderna del capitalismo: el capitalismo mercantil de la sociedad industrial clásica, la fase del monopolio imperialista y la actual fase del capital multinacional, que nosotros denominaremos neocapitalismo informativo y que, a partir de la revolución digital, proyecta las condiciones básicas de organización de lo que algunos autores han convenido denominar capitalismo cognitivo. La relación social del hombre con la máquina, y su representación, ha variado en cada una de estas fases cualitativamente, como explica Mandel. Así, lo que hoy se ha dado en llamar sociedad de la información no constituye sino la forma más pura de explotación intensiva del capital en el proceso de expansión del mercado, cuya actividad se manifiesta en diversas formas de contradicción: entre la acumulación del capital y la socialización de las fuerzas de trabajo y las relaciones de producción y entre la necesidad de acumulación a través de la extracción de valor excedente relativo y la fuerza de trabajo creativa. Lo que en el campo de los medios de comunicación colectiva se traduce, según señala Garnham:

> a) en resistencias tanto reales como ideológicas a la industrialización de los modos artesanales de producción cultural; b) en los conflictos entre capitales nacionales e internacionales, a veces mediatizados, a través del Estado y en ocasiones directos […] o la lucha en proceso de desarrollo por el control nacional versus el control supranacional del satélite europeo, o la existencia de cupos para la importación de material cinematográfico y televisivo extranjero; c) demanda creciente del Tercer Mundo por un Nuevo Orden Informativo Mundial (Garnham, 1985, p. 133).

A partir del despegue de la industria electrónica, «las industrias de las comunicaciones de los países capitalistas avanzados se están moldeando a través de dos cambios básicos en la estructura de las corporaciones capitalistas. El primero es una tendencia a largo plazo hacia la concentración, que ha conducido a que un puñado de grandes compañías dominen una cantidad cada vez mayor de sectores. El segundo es el más reciente incremento de la diversificación, que ha producido conglomerados, con inversiones significativas en varios sectores de las industrias de las comunicaciones y del ocio. Aunque haya tenido una divulgación considerablemente menor que la cuestión de la concentración, este segundo hecho tiene, en realidad, alcances mucho más vastos en sus implicaciones. Sumando no solamente en número, sino también en la gama de productos

de comunicación que poseen las grandes corporaciones, la conglomeración les permite extender en gran medida su control potencial sobre la producción y distribución de las ideas de su tiempo. Hasta qué punto este potencial de control se realiza en la práctica, cómo funciona exactamente y, en última instancia, en interés de quién, son, desde luego, cuestiones empíricas» (Murdock y Golding, 1977, pp. 39 y 40).

El análisis de la economía política de la comunicación de masas contribuye, al respecto, a definir, en tanto que economía política de la cultura, un marco interpretativo que puede revelar –como vector estratégico de estudio de las formas y perfiles contemporáneos de las nuevas formas de mediación– las lógicas y la funcionalidad que tienen los productos y las culturas mediáticas socializadas por el mercado y la industria de los media, según la tendencia a la concentración en conglomerados de producción cultural centralizada. «El reciente crecimiento de estas interconexiones es indicativo de un cambio básico en la estructura de la industria de las comunicaciones, alejado de la situación relativamente sencilla de los monopolios sectoriales específicos y tendentes a algo decididamente más complejo y de mayores alcances. No se trata, simplemente, de que un puñado de empresas predomine en cada sector. Cada vez más, las grandes empresas dominan posiciones espectaculares en varios sectores a la vez» (Murdock y Golding, 1977, pp. 36 y 37). Este control progresivo de la producción y distribución de contenidos simbólicos en manos del gran capital monopolista ha terminado por imponer así naturalmente en el mundo de las ideas las visiones geopolíticas de la clase dominante, mediante un proceso de producción e imposición ideológica sobre los grupos subordinados que, indirectamente, favorece de forma eficaz el mantenimiento de las desigualdades de clase.

Especialmente hoy, el acceso a la información, la cultura y los nuevos medios tecnológicos está determinado por las posibilidades prácticas de apropiación del excedente que delimitan las relaciones de clase en la sociedad capitalista. El lenguaje, de hecho, aparece mediatizado por la colonización de las necesidades de reproducción del capital, a través de la omnipresencia de los medios de comunicación y las nuevas tecnologías informativas. Más allá de la panoplia de argumentos defendidos funcionalmente por los portavoces de la sociedad de la información, la aplicación de las nuevas tecnologías tiene siempre un componente de valor que establece, en términos de la economía política, un uso y difusión

específicos, con el fin de garantizar la rentabilidad de las industrias culturales, sin mencionar las formas de privatización del conocimiento y la educación asociadas a los procesos de aplicación de las nuevas plataformas digitales. La lógica del valor en la industria de la cultura produce, como consecuencia, un tipo de comunicación *reificada,* en la que el sujeto es anulado, y moldeado física y mentalmente, en virtud de las necesidades del modo de producción. Marx sostiene que, en el modo de producción capitalista, la relación sujeto-objeto aparece invertida en la medida en que el trabajador se convierte en objeto de la máquina, perdiendo el control de las fuerzas productivas en el sistema dominante de relaciones de producción. Así, el sujeto es objeto de la acción informada del capital, a la vez que los objetos y mercancías de la producción capitalista aparecen como animados por un movimiento interno en el proceso de intercambio:

> El concepto de reificación (petrificación de las relaciones humanas por la sociedad de mercado) está en línea de la doble alienación del trabajador en Marx (una, la de ser desposeído de su trabajo, la de la explotación; otra, la producida por la anarquía del mercado que afectará tanto al empresario como el consumidor). Si la explotación es un hecho físico económico, la alienación es un hecho psico-social y la relación cosificante con los demás (sujetos y objetos) es además un hecho comunicacional y cultural, perfectamente analizable semióticamente (Del Río, 1977, p. 109).

La dinámica propia de los medios de representación aparece así determinada por la forma mercancía y la mixtificación del proceso de intercambio, por el que se difuminan las relaciones antagónicas de clase, en las que todo individuo se encuentra sometido a un sistema de relaciones sociales escindido e individualizado en el mundo del trabajo y el consumo, siendo él mismo, en un mundo de mercancías e intercambio universal, una mercancía más de la lógica de reproducibilidad del capital. En este universo dominado por el reino de la mercancía, la información de los medios es ideología, una representación deformada e invertida del proceso histórico real, por la que la clase dominante interpreta y naturaliza el mundo y el sistema social que perpetúa las formas asimétricas de subsunción de la cultura y de la vida.

El objeto de la teoría marxista de la comunicación tiene por cometido, en esta línea, el conocimiento de los vínculos y las determinaciones entre las relaciones de producción y los significados y estructuras culturales en las que se produce, a nivel de la conciencia, el proceso histórico real, en la dialéctica contradictoria entre las fuerzas productivas y las relaciones de

producción, desde una perspectiva holística, siendo los medios una parte estructural importante del ejercicio del poder en la sociedad moderna. En esta dirección, apunta Nicholas Garnham, toda economía política debe atenerse constantemente a la historicidad de las articulaciones específicas:

> El propósito de una economía política de la cultura consiste en dilucidar lo que Marx y Engels apuntaron en *La ideología alemana* como control de los medios de producción mental, acentuando que el significado que adjudicaban a la expresión era claramente histórico, y por tanto mutable, y nunca estuvo destinado a ser congelado en una simple dicotomía, como con tanta frecuencia ha ocurrido en posteriores escritos de carácter marxista (Garnham, 1985, p. 114)

Por lo general, la teoría marxista de la ideología ha reducido la complejidad de este proceso, de estas complejas articulaciones, al problema de reproducción de la ideología dominante, interpretando el fenómeno como un proceso de *adhesión social* de los sujetos al orden del discurso que los oprime. La ideología, según tal interpretación convencional, es el medio de ampliación de las formas hegemónicas de dominio y control social, universalizada por los intereses de la clase dominante. Los supuestos de este modo de conceptualizar la ideología, escribe Thompson, «presentan una descripción poco plausible de la reproducción social [la teoría consensual de la reproducción social], una descripción parcial de la naturaleza y el papel de la ideología [la teoría de la ideología como adhesivo social], y una descripción engañosa de las maneras en las que el desarrollo de la comunicación de masas ha afectado a la vida social y política» (Thompson, 1993, p. 103); cuando sabemos que «la ideología no tiene la forma de una conciencia o representación, aunque puede producirla: es más bien un proceso que atraviesa la formación social y se manifiesta en un sistema de variaciones estructurales» (Thompson, 1993, p. 106). Proceso este, además, que no solo puede considerarse como propio de la discriminación de clases.

Los cambios históricos que se han dado a lo largo del siglo XX ponen en cuestión al respecto algunas de las premisas del materialismo histórico más reduccionistas. Si el marxismo ha cambiado la historia parece lógico pensar que la historia exija también cambiar ciertas posiciones limitadas del marxismo. Como señala Poster (1987, p. 70), una relectura marxista, después de Marx, exigiría, por ejemplo, ir, cuando menos, más allá de la noción clasista de ideología para plantear el problema contemporáneo del «modo de información», a partir de una lectura abierta del nuevo régimen de saber y conocimiento en las sociedades de control informacional (por

analogía con el modo de producción, en Marx), en virtud de las nuevas experiencias que se vienen dando en la era digital y que en su mayor parte han sido suscitadas por los progresos de la electrónica, los sistemas de procesamiento de datos y técnicas afines. De tal forma que cualquier concepción adecuada a las condiciones históricas actuales no puede dejar de lado el estudio de las nuevas formas de experiencia cultural –tomadas en conjunto en relación con las formas institucionales de organización social (trabajo, política, familia, ocio, etc.)–, si desea llevar a efecto un proyecto crítico clarificador, a partir de categorías centrales para el materialismo cultural como *discurso* o *práctica social* a la hora de definir el marco interpretativo del proceso general de mediación. No viene al caso tratar aquí la propuesta de Poster. En los dos capítulos que cierran el libro apuntaremos algunas consideraciones a este respecto. Ahora conviene más bien que nos adentremos en detalle sobre las aportaciones con las que abríamos este punto: el concepto de industria cultural y la teoría de los AIE retomando las ideas perfiladas por Marx en sus escritos. De su lectura podremos obtener conclusiones más que significativas que pueden ser reconsideradas a la luz de las actuales condiciones históricas en las que se enuncia el discurso y la práctica informativa de la llamada sociedad de la información.

Veamos pues, a continuación, cuáles son los términos convencionales en los que se ha venido desarrollando el debate marxista sobre el papel de los medios de comunicación, así como los elementos conceptuales y las bases epistémicas con las que formular la crítica materialista de la mediación social.

## LA INFORMACIÓN Y SU INDUSTRIA

La Escuela de Frankfurt desarrolla el primer aporte significativo de crítica filosófica y cultural de los medios de comunicación de masas, desde una lectura variante del marxismo, en la que a partir del rechazo tanto del determinismo mecanicista de la ortodoxia soviética como del positivismo empirista abstracto de la tradición funcionalista estadounidense, dominante en la *mass communication research,* contribuirá a comprender globalmente la lógica de la mediación social y las contradicciones constitutivas de la nueva producción cultural institucionalizada. De la socialización al papel de la filosofía como crítica cultural, pasando por las formas de producción

artificiosa del ocio y el arte en la vida cotidiana, la de Frankfurt es una obra vasta y compleja que analiza el rol de los *media,* en relación con la totalidad social, como la forma más sofisticada de alienación del capitalismo que bien merece una relectura y consideración en toda crítica teórica que se reconozca materialista, dada su centralidad.

En la era de la propaganda y la cultura de masas, cuando Adorno y Horkheimer formulan el concepto de industria cultural, la revolución de los sistemas de mediación había alterado radicalmente los patrones de comportamiento y organización que distinguían al *paradigma representacional* de la sociedad liberal, cuestionando la política y subjetividad características de la era moderna. La *revolución americana,* descrita magistralmente por el filósofo sardo, modificó, como nunca antes, las bases del modelo de reproducción social, ampliando las tensiones y conflictos entre base y superestructura, en una era, la del imperio de los medios, que, ante el dominio de la razón instrumental en la administración de las cosas y las mentes y corazones de los consumidores de los nuevos canales de difusión colectiva, exigía repensar los procesos y dinámicas de la mediación social desde nociones más adecuadas para esta realidad emergente. Si Marx apuntó, de forma preclara en sus escritos periodísticos de juventud, que la primera libertad de prensa consiste en no ser una industria, no es sino con Adorno y Horkheimer cuando, por vez primera en la historia, se funda un programa de investigación original, sentando las bases de la crítica de la comunicación como dominio y una nueva epistemología con la que resolver el llamado «agujero negro» del marxismo, reconociendo justamente que el campo informativo, que el dominio simbólico era administrado ya por la industria. El célebre texto sobre la industria cultural de la Escuela de Frankfurt es, por lo mismo, reconocido como el documento fundacional de la Escuela Crítica en Comunicación, en la justa medida en que supone un giro copernicano en el campo científico de investigación en comunicación, hasta entonces casi totalmente hegemonizado por la *mass communication research* y la visión positiva de la «comunicología posible». Evidentemente, el programa materialista de análisis de la mediación social toma forma en los escritos de Marx, incluso en la escritura de *El capital.* Ahora bien, más allá de los *Manuscritos de 1844* y de *La ideología alemana,* del mismo modo que cabe reconocer en Lenin una teoría de la agitación y la propaganda de la prensa de partido en la organización de la estrategia revolucionaria o en la

vanguardia soviética de cineastas como Eisenstein la teoría del montaje cultural que explica el papel de la dialéctica de las imágenes y las nuevas formas de representación propia de la era de las artes visuales. No es sino con la Escuela de Frankfurt cuando podemos hablar de una propuesta teórica integral con la que se:

– Sienta las bases materialistas de la crítica histórico-social de la comunicación, cuestionando el mediocentrismo en virtud de una teoría de la mediación que concebirá el sector periodístico y las industrias culturales como objeto y problema estratégico de la teoría social general.
– Funda el programa de trabajo de la economía política de la comunicación como línea específica de estudios que, con el tiempo –desde Dallas Smythe a Herbert Schiller, pasando por la escuela inglesa (Graham Murdock, Peter Golding, Nicholas Garnham), la corriente francesa (Bernard Miège, Patrice Flichy, Armand Mattelart) y hoy la escuela latina (ULEPICC)–, ha venido ilustrando la verdadera naturaleza y función productiva del sistema mediático desde el punto de vista del acceso y control de la ciudadanía.
– Y, por otra parte, en coherencia, se define problemáticamente el estudio de la ideología como sobredeterminación autónoma del campo cultural y una función motriz neurálgica, articuladora del proceso histórico de cambio social en el capitalismo maduro.

Desde este punto de vista, ya sea por la consideración del papel de la filosofía como crítica cultural o por su anticipatoria mirada sobre las formas de producción industrial y su influencia en la vida cotidiana, la vasta y compleja obra que aportaron al pensamiento y la crítica emancipatoria de la Escuela de Frankfurt constituye un importante legado –esto es oportuno y conveniente reseñarlo– no solo vigente en el actual sistema de comunicación-mundo, sino también altamente productivo en la medida que admite apropiaciones plurales justamente por su capacidad de articulación y posibilidades interpretativas, pese a cierta retórica culturalista que, en especial en Iberoamérica, ha terminado reduciendo la lectura y uso del pensamiento crítico sobre la industria cultural a tópicos e interpretaciones restrictivas, por una errática y pobre recepción intelectual. Hasta tal grado que la crítica que nos proponen Adorno y Horkheimer ha sido percibida como una forma de trabajo intelectual de puro y estéril teoricismo pues se decía, y aún hoy se afirma, que, en la ilustración de la dialéctica posesiva de

la industria cultural planteada por ambos autores, la espontaneidad estaba vedada y la mixtura y el placer también. En otras palabras, en su enfoque analítico, allí donde empieza la lectura termina el goce [5] .

En esta línea, J. B. Thompson concluye por ejemplo que el análisis de la ideología y la cultura mediada adolece, en la *perspectiva frankfurtiana,* de dos fallas importantes:

1. Horkheimer y Adorno ofrecen una imagen del proceso de recepción y consumo de los productos de la industria cultural excesivamente lineal. «Una cosa es demostrar que los productos de la industria cultural se caracterizan por formatos uniformes, un pseudorrealismo y así sucesivamente, y otra es demostrar que, al recibir y consumir tales productos, los individuos se ven forzados a actuar de una manera imitativa y conformista, o a actuar de un modo que sirve en general para atarlos al orden social y para reproducir el *statu quo* » (Thompson, 1993, p. 114). La falacia del *internalismo* les lleva a imaginar que las características de un mensaje o producto simbólico pueden tener un efecto directo sobre las audiencias en el momento del consumo.
2. La ideología no es el único factor de reproducción. De acuerdo con Garnham, la debilidad de la original aportación teórica de la Escuela de Frankfurt no fue «su incomprensión de la importancia de la base o de lo económico, sino el no haber tomado lo bastante en cuenta la naturaleza económicamente contradictoria del proceso que observaban, por lo que consideraron que la industrialización de la cultura era irresistible y no planteaba conflictos» (Garnham, 1990, p. 120).

Esta y otras limitaciones comunes al pensamiento de Adorno y Horkheimer son en parte eludidas por Walter Benjamin, cuya consideración de la cultura de masas rompe con los esquemas cosificados típicas de la limitada lectura sobre las formas de conexión entre base y superestructura, merced a una compleja y productiva conceptualización de la relación entre objetos culturales y condiciones materiales de producción social, desde una crítica visión estética que apunta en dirección a la relativa desconexión de ambas esferas o niveles de análisis. La recuperación de ediciones originales recientes –como el *Libro de los Pasajes* – cobra de hecho vigencia en la actualidad con muchas de las preocupaciones postestructuralistas habituales de los estudios culturales. La contribución de Benjamin ha sido, no obstante, prácticamente marginal –como los trabajos de Siegfried

Kracauer– por lo general, bastante desconocido en los estudios de comunicación hasta bien entrada la década de los setenta, por influencia de una crítica y debate teórico sobre los medios excesivamente reduccionista [6] . Ahora bien, pese a las limitaciones y críticas apuntadas, cabría no obstante reivindicar la productividad de sus visiones proyectivas no solo por su pertinencia y consistente aportación al campo científico que nos ocupa, sino sobre todo por la necesidad de revisión, de análisis y reescritura apropiada de su legado en nuestro tiempo. Al hablar de capitalismo cognitivo, modo de producción informacional, tardocapitalismo o capitalismo cultural, de Kracauer a Slavoj Žižek, de Benjamin a Fredric Jameson o Terry Eagleton, de Marcuse a Negri y Hardt, pasando por Deleuze o, en especial, Félix Guattari, la matriz del concepto y el programa científico de estudios sobre la industria cultural de la Escuela de Frankfurt apunta aún hoy, en este sentido, dos vías válidas de continuidad, potentes y, en su proyección estructural, virtualmente transformadoras de la dialéctica de la comunicación como dominio. A saber:

1. La centralidad de la economía política de la comunicación y la cultura como marco teórico fundamental para ilustrar el conocimiento sobre la lógica y evolución de la industria mediática en el contexto de construcción de la sociedad global de la información. La conexión entre los aspectos culturales y comunicativos, los tecnológicos y económicos, y los político-informativos, favorece una comprensión global de la interrelación existente entre los diferentes niveles de la mediación social, merced a una metodología de análisis estructural adecuada para entender el campo de las transformaciones socioculturales que estamos experimentando. Ahora bien, si la principal aportación del método materialista histórico es la construcción del conocimiento y la teoría social desde la realidad concreta, el modo de concebir e interpretar el mundo debe adaptarse a su configuración actual. Hoy por ello, la economía política de la comunicación y la cultura debe replantear sus fundamentos para comprender en su totalidad la hegemonía de la producción inmaterial que, cualitativamente, está transformando las formas de vida y, desde luego, la propia comunicación y la cultura en todos los ámbitos de la actividad humana. Concebida como economía política del conocimiento, tal como demostraremos en los últimos capítulos, esta disciplina debe pensar actualmente en la relación entre trabajo y valor a partir del reconocimiento del carácter común y colectivo

de toda producción inmaterial. Ahora bien, la constatación de esta idea exige, en consecuencia, una reformulación de nuestra perspectiva de estudio y de algunas de las tesis originales de la Escuela de Frankfurt.

2. La determinación del modo de producción del sujeto receptor como consumidor capturado y capturable desde la matriz psicoanalítica. Los diferentes planteamientos dentro de esta corriente crítica, desde la Escuela de Frankfurt a la sociología de los emisores de Mattelart, pasando por la perspectiva estructural de Herbert Schiller, la mirada culturalista de los procesos de consumo de Raymond Williams o los análisis integrados sobre la tecnocultura y los ecosistemas de la comunicación iniciados con la Escuela de Palo Alto, han de retomar el programa fuerte del psicoanálisis tal como evidencian desde Deleuze los señalamientos de Negri, Bifo y otros teóricos críticos sobre la producción de sujetos en el capitalismo cognitivo. Ha sido Žižek, en esta línea, quien más y mejor ha apuntado, después de Adorno y Horkheimer, la idea originariamente frankfurtiana sobre la necesidad de pensar la industria cultural como un problema de producción del *deseo.* Esta lectura anticipatoria debe hoy ser actualizada para revertir los procesos de control mediatizado de la cultura global, más aún cuando el plusvalor se produce a base de la extracción de las energías mentales de los trabajadores, mucho más que de sus energías físicas. La virtualización de los espacios públicos y los mundos de vida y la extensión de la lógica biopolítica –directa e indirectamente– convierten el dominio del conocimiento o –en un sentido amplio– los sistemas de producción y conformación de sentido en dispositivos estratégicos de control y cambio social. Se produce en esta nueva lógica de producción la, denominada por Paolo Virno, «ambivalencia del desencanto», «una abstracción real, un espacio público de cooperación, una intelectualidad de masas depositaria de saberes no separables del conjunto de los sujetos vivos. En este espacio, político en un sentido fuerte, la presencia del otro es a la vez instrumento y objeto del trabajo. La actividad sin obra, que reposa sobre el *general intellect,* entendido como aptitudes generales del espíritu – facultad de lenguaje, disposición al aprendizaje, capacidad de abstracción y de puesta en relación, acceso a la autorreflexión–, deviene una acción en concierto» (Boutang, 2004, p. 34). Por ello, al hablar de la comunicación, la producción inmaterial y el conocimiento no podemos eludir las contradicciones entre el capital y el trabajo y, más

específicamente, las contradicciones cualitativas existentes entre las fuerzas productivas (energía) y las relaciones de producción (información) –dicho en términos de Jesús Ibáñez– al ser estas las que definen los modernos sistemas de organización social. Tales relaciones estructurales determinan las complejas formas de interacción entre la ciencia y la técnica aplicadas a la producción y el paro estructural, definen las relaciones entre el crecimiento económico y los desequilibrios territoriales y sectoriales, entre el nivel de vida y la calidad de la misma, entre la internacionalización y concentración de los poderes económicos y los estados nacionales y, por último y no por ello menos importante, entre los derechos humanos y la realidad sociopolítica y cultural a uno y otro lado del centro y la periferia del sistema global. De ahí la necesidad de su estudio y análisis crítico, pero sobre todo de su transformación política. Y ello es imposible sin un enfoque centrado en la producción del *deseo* en la comunicación.

En otras palabras, el legado de la Escuela de Frankfurt no es otro que tratar de pensar y concebir el modo de producción no solo como una configuración económica particular, sino, más bien, como un conjunto de formas de vida, como la producción de la cultura como estilo de vida total, en el sentido de Raymond Williams. La pertinencia y actualidad de este modo de construcción del objeto de la comunicología es indiscutible. Especialmente cuando, como escribe Virno, la crisis de la división de la experiencia humana de trabajo, política y conocimiento ha sido trascendida en la denominada sociedad del espectáculo.

La creciente privatización de los espacios públicos, al ser politizados los mundos de vida y los espacios de lo íntimo, con la difusión extrovertida de los medios sociales y sus escenarios de proliferación televisual, vuelve a situar sobre el debate público muchas de las ideas anticipatorias del artículo fundacional de la Escuela Crítica. Hoy, como antaño Adorno y Horkheimer, volvemos a preguntarnos desde qué bases y perspectivas se puede activar el poder de la crítica y los dispositivos emancipadores, qué alternativas tenemos para la acción transformadora o cómo pueden ser reorientados los medios y tecnologías de la información en un sentido democrático en la nueva era del comunismo digital.

Nunca como ahora la potencia creativa y el poder de la información han estado tan socializados con los nuevos entornos telemáticos, pero también

nunca tanto como en este tiempo que nos ha tocado vivir el control y la concentración de los medios de producción y representación social han sido tan intensos y extendidos a lo largo y ancho del planeta. Las certezas en este escenario son pocas. La historia está abierta. Quizá la única y meridiana claridad posible es que hay que volver a lo concreto y recordar que solo podemos caminar sobre los hombros de gigantes. Sería el momento, en fin, de repensar a los clásicos. Y hacer memoria. Construir en común desde nuestros referentes, con autores que, como Adorno y Horkheimer, nos enseñaron a leer y mirar de otro modo. Somos de la idea de que, sin lectura, no es posible la reescritura de la historia ni la lógica del palimpsesto. Esto y no otra cosa es la adaptación creativa de la resistencia y la economía moral de la multitud. Este es el alfa y omega de las culturas populares y el mandato para una teoría de la comunicación liberadora.

Es tiempo pues de reivindicar una obra olvidada y afirmar la voluntad de un pensamiento propio para el cambio y transformación de las mediaciones sociales, entre otras razones por la persistencia de la lógica de la información como mercancía que evidenció la crítica de la cultura como industria. A diferencia de la concepción marxista ortodoxa, la Escuela de Frankfurt demostró que es posible pergeñar una crítica cultural potente, integrando, desde una lectura dialéctica, las formas materiales de producción ideológica con el modo capitalista de producción desde tradiciones científicas adyacentes, como el psicoanálisis. En la medida en que las estructuras organizativas de la industria son asimismo implementadas en la producción de las mercancías culturales, el análisis de estas formas simbólicas revela, en su verdadera naturaleza, el universo alienante de la objetivación del mundo social por efecto del proceso de valorización capitalista. A partir del develamiento de la lógica de dominación cultural, la Escuela de Frankfurt identifica así como punto de partida –de cualquier análisis marxista que busque explicar los procesos de información y comunicación social en nuestro tiempo– el proceso de mediación institucional de la industria en su dinámica económica. Más aún, Adorno y Horkheimer llaman por vez primera la atención sobre el papel estratégico de la cultura en las sociedades tardocapitalistas, introduciendo la noción de industria cultural para descubrir la racionalidad que despliega el sistema capitalista en los procesos de legitimación. «A los ojos de Adorno y Horkheimer, la industria cultural, como lugar de realización de la serialización, de la estandarización y de la división del trabajo, fija de

manera ejemplar la quiebra de la cultura, su caída en la mercancía. La transformación del acto cultural en valor destruye su poder crítico. El reino de la pseudoindividualidad, iniciado con la existencia de la propia burguesía, se extiende con urgencia por la cultura de masas» (Mattelart, 1993, p. 220). El frontal rechazo de la cultura masiva, y de la quiebra de la cultura en sí misma, mercantilizada por la lógica de expansión del capital, se vincula en los escritos frankfurtianos al proceso de absoluta alienación del sujeto moderno, convertido en consumidor y mero apéndice de la industria cultural. Esta, según Adorno y Horkheimer, integra intencionalmente a sus consumidores desde arriba, manipulando a las masas como objeto de cálculo de la maquinaria capitalista.

El trabajo de ambos sobre el papel de la industria cultural pone así de relieve la función neurálgica que tiene la producción y difusión institucionalizada de bienes simbólicos en el desarrollo de un nuevo dominio público, subrayando la racionalización, la mercantilización y la cosificación como procesos distintivos de la industria cultural en el capitalismo maduro. En conclusión de los representantes de la Escuela de Frankfurt, la sociedad capitalista avanzada es una sociedad altamente cosificante:

> Los productos de la industria cultural se moldean para ajustarse y reflejar una realidad social que se reproduce sin necesidad de una explícita justificación o defensa cuasiindependiente, puesto que el proceso mismo de consumir los productos de la industria de la cultura induce a los individuos a identificarse con las normas sociales prevalecientes y a continuar siendo como son (Thompson, 1993, p. 110).

El proceso de racionalización industrial niega el pensamiento independiente, la autonomía. El universo del reino de la mercancía mediatiza la energía social de los individuos en dirección a la recepción pasiva de los productos de la cultura de masas, impidiendo que el campo de mediación simbólica sea un espacio de reflexión en el desarrollo creativo de la imaginación emancipada:

> El desarrollo de la industria cultural, y de la cultura consumista de manera más general, ha producido así la incorporación de los individuos a una totalidad social cosificante y racionalizada; ha impedido el crecimiento de su imaginación, ha agotado su potencial revolucionario y los ha hecho vulnerables a la manipulación de dictadores y demagogos (Thompson, 1993, p. 118).

Adorno y Horkheimer remiten, en este sentido, a la imagen estabilizadora de las sociedades modernas, dando a entender, aunque indirectamente, que

el proceso de recepción y consumo tiende por lo general a ser un proceso de adhesión, lo que eliminaría los restos aún existentes de individualidad burguesa ideados por la cultura clásica y el discurso de la ilustración:

> Los individuos dependen cada vez más de fuerzas económicas y sociales que quedan fuera de su control. Se sacrifican ante las enormes organizaciones de las que depende su supervivencia misma. Pierden la capacidad de ejercer un pensamiento crítico y la voluntad de luchar por un orden social alternativo. Se integran tan plenamente al orden existente que su espontaneidad, autonomía e individualidad se reprimen o eliminan virtualmente (Thompson, 1993, p. 118).

El consumidor de los medios no es capaz, en estas condiciones, de elaborar un pensamiento independiente. Más aún, en su relación con los medios, el individuo resulta ser una ilusión, una proyección ficticia reconstruida incesantemente por el proceso de consumo mediático precodificado como parte de la lógica del montaje cultural. Con la audiencia nos encontramos, en fin, ante un agregado de pseudoindividuos cuya posibilidad como sujetos es la de ser *sujetos sujetados,* mercancías plena y absolutamente domesticadas por la planificación industrial y el cálculo del efecto deseado con el que se garantiza que continúe el espectáculo y se realice el proceso de acumulación y rotación de capital. Lo individual, sentencian Adorno y Horkheimer, no es más que el poder de la colectividad de sellar tan firmemente el detalle accidental que sea aceptado como tal. La felicidad, la capacidad de raciocinio, los gustos y necesidades del consumidor de los medios son completamente determinados por la estructura institucional de producción simbólica en serie, naturalizada en forma de mediación centralizada de una experiencia cultural dirigida que guía sus pasos y pensamiento, incluso hasta el grado del mínimo esfuerzo mental posible, sobrepujados como están los receptores como objeto del mercadeo y de una relación clientelar con los anunciantes. El goce es así planteado por la Escuela de Frankfurt como una forma de masoquismo refractado por la mímesis cultural del dominio y la alienación capitalista:

> La cultura de masas trata sobre estas (sobre la tragedia de la vida), del mismo modo que la sociedad centralizada no elimina el sufrimiento de sus miembros, sino que lo registra y planifica; por eso se inspira tan insistentemente en el arte. Este depara la sustancia trágica que la pura diversión no puede suministrar por sí misma pero que la cultura de masas necesita si de alguna manera ha de mantenerse fiel al principio de la reproducción exacta de los fenómenos. La tragedia, convertida en un aspecto cuidadosamente calculado y aceptado del mundo, es una bendición. Es una salvaguarda contra el reproche de que la verdad no es respetada y en cambio es adoptada realmente con cínica pesadumbre (Adorno y Horkheimer, 1981, p. 419).

La concepción kafkiana de una racionalidad instrumental irrefrenable, absoluta, proyecta, en la obra de Adorno y Horkheimer, una imagen de la sociedad moderna mediatizada «según la cual estas están cada vez más integradas y unificadas, como si fueran impulsadas a lo largo de una senda de desarrollo que, de continuar ininterrumpida, conduciría a un mundo totalmente racionalizado, cosificado y administrado» (Thompson, 1993, p. 116). Pareciera que la razón administrativa impregna y promueve todos los procesos de racionalización, mercantilización y cosificación cultural como parte de una tendencia histórica inexorable. Inevitablemente, en esta lógica, los bienes culturales terminan siendo sometidos a un irresistible proceso de uniformización cultural en una época de preeminencia del cliché y del estereotipo, conforme a las permutaciones de los géneros y patrones simplificados de la producción cultural mediatizada en función de la necesidad de previsión social. Hasta el arte se somete, en el contexto del tardocapitalismo, a la lógica de la producción e intercambio mercantil, perdiendo el resquicio de potencialidad transformadora en función de la necesidad de garantizar la cosecha de ganancias del complejo industrial.

Al ser un pensamiento de la pura negatividad, pese a su fundada crítica epistemológica de la investigación administrativa, el pensamiento de la Escuela de Frankfurt no abordaría por ello el reto de cambiar las burocráticas estructuras de la industria cultural, en el plano de la teoría normativa, encerrado como estaba en el anatema y la denuncia de la «cultura afirmativa», coincidiendo, en cierto modo –al menos en sus resultados y representación del proceso informacional–, con la *mass communication research,* de la que pretendía erigirse en antagonista y alternativa crítica (Wolf, 1991).

El pesimismo histórico sobre el caos cultural reinante en la nueva sociedad de masas que rezuma en parte los trabajos de la Escuela de Frankfurt termina así por negar el carácter híbrido y contradictorio de la cultura y los medios masivos. Estos son analizados desde el modelo cultista clásico, al margen de la dialéctica de desarrollo histórico concreto al que, como objetivo, pretenden vincular en su crítica a la investigación administrativa, hegemónica en Estados Unidos, cuando formulan sus tesis fundacionales de la escuela crítica en comunicación:

> La unión que establecen entre la tecnología, la cultura, el poder y la economía no se analiza en sí: solo están ahí para aclarar lo que consideran como la degradación del papel filosófico-existencial de la cultura como experiencia auténtica. No cabe pues encontrarnos entre estos

> pioneros un análisis sobre la forma en la que, dentro de cada realidad concreta, la industria cultural se incorpora al juego de las instituciones, sobre cómo se sitúa en relación con el Estado y la sociedad civil organizada. Menos aún sobre la forma en que cada uno de sus componentes (cine, música, prensa, radio, etc.) lleva a efecto, a partir de su especificidad, este proceso de industrialización. La noción de industria cultural sirve, pues, de contraste a una cierta sacralización del arte y la alta cultura, más que a elucidar la industrialización de la cultura y, no digamos, su internacionalización (Mattelart, 1993, p. 221).

Tanto particularmente como en relación con la totalidad social, las formas simbólicas vehiculadas por el cine, la radio y las publicaciones informativas son, para Adorno y Horkheimer, componentes de un mismo proceso de uniformización ideológica, en la que incluso las supuestas propuestas artísticas y contraculturales de la vanguardia, presentes por ejemplo en la publicidad, coinciden en reproducir el ritmo férreo y frenético de la racionalidad instrumental del proceso de valorización capitalista. En la era de los monopolios, toda la cultura de masas aparece como idéntica y artificiosamente adherida al principio totalizador de la reproducción ideológica del capital. Así, la racionalización tecnológica de los medios de comunicación se nos muestra representada como la mera racionalización de la dominación misma, por la que se normaliza la producción en cadena, sacrificando cuanto implica una distinción entre la lógica del trabajo y la del sistema social en lo que, en realidad, significa la supresión definitiva de toda forma de resistencia individual y colectiva ante las estrategias de creación de las necesidades administradas por los centros de producción industrial.

En su crítica a la idea funcionalista de la recepción y el consumo mediático como un proceso regulado por las necesidades sociales, el concepto de industria cultural subraya, por lo mismo, como un elemento central, la subsunción del sujeto por la megamáquina del capital, que en las formas de ocio se traduce en la dependencia del individuo respecto a los fabricantes e intermediarios de la cultura, únicamente interesados en la reproducción del beneficio marginal, pese a sus pretenciosos intentos de atribución de un contenido artístico a la producción centralizada del imaginario o, como rezara la Radio Act, en la regulación del sistema radiofónico en Estados Unidos, incluso como un servicio público esencial al servicio del desarrollo de la comunidad. De hecho, Adorno y Horkheimer coinciden en señalar que la característica definitoria –una entre tantas– de la producción cultural serializada es, precisamente, la ausencia de estilo,

concebido en las formas mediadas de la cultura mediática como forma de estética de la dominación.

La lógica del cliché, de los patrones y esquematizaciones culturales del mercado forma parte constitutiva del nuevo barbarismo cultural. De acuerdo con Adorno, la cultura como común denominador contiene, en estado embrionario, un modelo simplificado de «lectura», cuya catalogación mercantil reduce a simples necesidades administrativas cualquier posibilidad de expresión cultural, dentro, lógicamente, del idealismo liberal y la «política del estilo», proclamada ideológicamente por la propia industria mediática.

«Lo que tiene de nuevo la época de la cultura de masas en comparación con la etapa liberal precedente es la exclusión de lo nuevo» (Adorno y Horkheimer, 1981, p. 405) normalizando en la esfera de consumo la originalidad del arte como forma de decadente distracción cultural. En otras palabras, la industria de la cultura no es más que el negocio del espectáculo, su ideología es el intercambio mercantil y su modo de operación la *conserva* prefabricada de los valores culturales simplificados mediante la aplicación del poder reificante de la tecnología:

> La cultura industrial acabó con la morralla de ayer merced a su particular perfección y gracias a que prohibió y domesticó al artista *amateur;* pese a todo, permite constantemente toscas patochadas sin las cuales no sería perceptible el nivel normal del estilo elevado. Mas lo que es nuevo es que los elementos irreconciliables de la cultura, del arte y de la distracción están subordinados a un fin y subsumidos en una falsa fórmula: la totalidad de la industria de la cultura, que consiste en la repetición. Al sistema no le es ajeno que sus innovaciones características no son nunca otra cosa que mejoras de la reproducción en serie. Hay una buena razón de que se oriente el interés de los innumerables consumidores a la técnica y no al contenido, repetido hasta la saciedad, manido y por ahora medio desacreditado. El poder social que los espectadores adoran se manifiesta más eficazmente en la omnipresencia del estereotipo impuesto por la pericia técnica que en las rancias ideologías a que responden los efímeros contenidos (Adorno y Horkheimer, 1981, p. 406).

Con independencia de la crítica a que ha dado lugar la literatura especializada sobre las particulares ideas expresadas en torno a la noción de industria cultural, lo cierto es que los rasgos definitorios de la cultura de masas identificados por Adorno y Horkheimer están más que presentes, en especial en forma de fetichismo tecnológico, característica de la nueva cultura posmoderna. Ambos autores distinguen, según hemos visto, la cultura de masas como un proceso de vulgarización y envilecimiento de la cultura culta al tiempo que, por otra parte, niegan al sujeto cualquier

posibilidad de impugnación o negociación del sentido. En definitiva, la comunicación tiene una función básicamente de control social, resultando la *mass communication research* la expresión de una práctica teórica al servicio de los intereses manipuladores de las grandes corporaciones en su fase monopolista. En este marco hay que comprender, en sus justos términos, la lectura estética de Adorno en su crítica contra la falsa felicidad como falsa conciencia del arte afirmativo. Si el placer y la cultura mediática –la industria cultural, en un sentido genérico– tienden a estar íntimamente ligados, una experiencia auténtica de la cultura debería significar exactamente todo lo contrario, lo que lleva a la Escuela de Frankfurt a un radical rechazo de la llamada «cultura afirmativa», manifestación totalitaria y absolutamente reificadora de un universo de objetos culturales serializados, y a la vez vulgar y toscamente sublimados en su ausencia de originalidad, como la más ilusa realización tecnocrática del capitalismo monopolista al servicio del *statu quo*. Como resultado, considérese al respecto el contexto de emergencia de la cultura de masas con el triunfo del modelo de propaganda de Goebbels en Alemania y la poderosa influencia de *networks* como Radio Corporation of America (RCA) en los hogares estadounidenses que marca las reflexiones, en especial de Adorno, sobre la naturaleza de la nueva producción simbólica, condicionando una negativa lectura de la cultura mediática que limita el alcance de la crítica materialista. Ya hemos apuntado, en este sentido, el cuestionamiento de Thompson sobre el análisis de la ideología y la cultura mediada de la Escuela de Frankfurt. Las dos fallas importantes que debemos considerar en esta lectura marxiana del proceso de mediación social no invalidan, no obstante, la relevancia y productividad de las lecturas posibles a actualizar en nuestro tiempo. Y que, como advierte Garnham, van más allá de las lecturas ordinarias sobre la teoría de la industria cultural. Así, por ejemplo, no es posible comprender la originalidad de la obra de Walter Benjamin sin el diálogo desplegado con Adorno sobre arte y cultura. En realidad, Benjamin trasciende la linealidad de esquemas cosificados en la relación entre base y superestructura mediante una compleja y productiva conceptualización de la relación entre objetos culturales y condiciones materiales de producción social, desde una crítica visión estética que debe mucho a Adorno y los trabajos del Instituto de Investigación Social (Institut für Sozialforschung; Institute for Social Research). La singular comprensión de la era de la reproductibilidad mecánica de las obras de arte

y la rica interpretación de medios como la fotografía, del nuevo sistema cultural masivo en general, enlazan –como podemos ver en la lectura que formula Bolívar Echeverría– con muchas de las preocupaciones de Adorno y Horkheimer, igualmente abordadas por Siegfried Kracauer y hoy plenamente actuales en los debates postestructuralistas de los estudios culturales, a raíz de los trabajos de Williams, E. P. Thompson y Stuart Hall, entre otros. En todos ellos, existe una firme voluntad de trascender el marco de análisis de la mediación en oposición abiertamente crítica con el esquema cientificista de la ideología estructurada y estructurante sin sujetos del marxismo hegemónico en Europa. La contribución de Benjamin va a ser, sin embargo, prácticamente marginal hasta bien entrada la década de los setenta. Y cuando se recupere su obra para repensar críticamente el campo material de la información y la comunicación social terminará imponiéndose una caricatura de los intereses reales que animaban su práctica teórica, bien por una errática recepción de los imperativos de las modas académicas o, a la fuerza, por confrontar, desde posiciones abiertamente antimarxistas, la influencia del marxismo estructuralista en la delimitación del campo de preocupaciones sobre los medios desde una lectura reduccionista. Pero esta es otra historia que convendría analizar, en términos de historia de las ideas y metainvestigación de la comunicación. Antes conviene fijar una cartografía de las líneas de fuerza y debates, en el campo de estudios marxistas, que, a lo largo de décadas, especialmente durante el largo periodo de crisis de acumulación fordista en los setenta, habrían de marcar la reflexión de la teoría crítica de la mediación social a este respecto tras los sucesos de Mayo del 68.

## LA ESTRUCTURA IDEOLÓGICA DEL ESTADO

El referente teórico que, por mucho tiempo, a partir especialmente de la década de los setenta, va a orientar y definir la agenda de discusión del pensamiento marxista en comunicación –en el marco de renovación y ruptura epistemológica con la tradición de la escuela crítica hasta entonces imperante– es la teoría de los AIE. La publicación del artículo de Louis Althusser en la revista *La Pensée,* en junio de 1970, habría de marcar buena parte del debate en torno a la función ideológica de los medios al ampliar el ángulo de reflexión a partir de una relectura de *El capital* y la obra madura

de Marx para una teoría general de la ideología que considerara los numerosos elementos que el filósofo alemán esbozó en su estrategia de deconstrucción de la vulgata liberal de los economistas clásicos. El mérito de Althusser, como advirtiera Étienne Balibar, fue forjar, desde cero, una teoría marxista de la ideología para refundir o reconstruir el materialismo histórico acorde con los nuevos tiempos frente a la prevalencia, como en el caso de Foucault, de posiciones críticas abiertamente antimarxistas (Balibar en Althusser, 2015, p. 8). Pasar de la mera descripción o enunciado de *La ideología alemana* a una teoría marxista del Estado, del derecho y de la ideología probablemente resultara un proyecto prometeico, de antemano condenado a no ser concluido satisfactoriamente. Pero, al acometer esta cuestión crucial de la nueva sociedad de consumo, el filósofo francés cuestiona la metáfora de base y superestructura por proyectar una topografía engañosa en menoscabo de la función central de las relaciones de producción sobre el modo de producción, en particular la determinación de los AIE, junto a los represivos. En palabras de Althusser, «no recusamos en modo alguna la metáfora clásica, pues es ella misma la que nos obliga a superarla. Y no la superamos para rechazarla como caduca. Simplemente querríamos intentar pensar lo que nos da en la forma de una descripción» (Althusser, 2015, p. 91) al abordar la materialidad de la ideología, distinguiendo, como es preciso, la temporalidad de la lucha política a corto plazo del tiempo largo de la historia y la disputa sobre el sentido del Estado y la organización social que tiene lugar en el ámbito ideológico.

La obra póstuma de Althusser sobre la reproducción aborda por lo mismo *in extenso* las implicaciones de la función de los AIE más allá de los medios y las industrias culturales, integrando su interpretación del proceso de dominación comunicacional con la Escuela y otras instituciones de socialización primaria, partiendo para ello de la idea de *interpelación ideológica* y de la necesaria *lectura sintomática* que, con sus matices, adquiere especial significación en un contexto de crisis y ruptura epistémica con el estructuralismo en el que el filósofo francés piensa y escribe sus tesis al respecto. No viene al caso desplegar aquí, en términos filológicos, una crítica sobre el desarrollo de las ideas de Althusser, que ya, con mayor precisión y conocimiento de causa, ha formulado Jacques Bidet a propósito de las distintas versiones sobre los AIE en su obra, pero sí cabe, cuando menos, destacar aquí cinco hipótesis originales de trabajo que, en su

momento, habría de representar una contribución teórica decisiva en la historia del pensamiento marxista en comunicación. A saber:

1. La ideología no tiene historia, por lo que toda teoría general al respecto pasa por superar los análisis particulares de carácter sectorial (mediático, político o religioso) o en términos restringidos de clase (ideología burguesa, proletaria, pequeñoburguesa, etc.). La negación de esta dimensión histórica implica, desde *La ideología alemana,* a juicio de Althusser, que la ideología no es nada en cuanto puro sueño, salvo la alienación de la división del trabajo, y que esta historia es la historia social y económica, no la propia historia, pues no es más que el «pálido reflejo invertido de la historia real».
2. La ideología es una función complementaria del proceso de dominación y función represiva de los AIE.
3. La ideología es siempre una representación imaginaria de la relación de los individuos con sus condiciones reales de existencia. Pese a la materialidad presente o identificable de la misma, esta se manifiesta como ilusión en alusión a la realidad. Implica una dimensión fática, diríamos, a nivel lingüístico, de interpelación al sujeto, referenciada en la realidad existencial, que resulta determinante en la producción del ser social y su conciencia.
4. Luego la ideología tiene una existencia material. No hay práctica posible que no sea por y bajo una ideología que remita al sujeto y sus prácticas sociales reales y concretas que hacen posible las formas de organización e institucionalidad.
5. La categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología. Los AIE están por y para los sujetos concretos, para producir imaginarios y subjetividad considerada en su doble funcionamiento: como productora de sujetos y como producto de la acción y cooperación social de los sujetos.

De acuerdo con estas hipótesis de partida, si con la noción de industria cultural desaparecen, a los ojos de la Escuela de Frankfurt, las formas tradicionales de reproducción cultural, para el marxismo estructuralista es preciso pensar la mediación como un campo de disputa del Estado en la imposición del control ideológico de las comunicaciones masivas por parte de la clase dominante. En la obra del filósofo Louis Althusser, la lógica del sistema es, por lo mismo, necesariamente totalizadora, no queda resquicio alguno en los medios informativos a otras dinámicas distintas a las de la

lógica del capital. Como parte de su teoría general de la reproducción, Althusser distingue dos tipos de aparatos de dominación dependientes del Estado: el aparato represivo, que comprende al gobierno, la policía y, en general, los sistemas de seguridad pública; y el AIE, que incluye escuela, familia, sistema político, iglesia, conglomerado cultural y sistema de comunicación de masas:

> Althusser sostiene que el cuerpo aparentemente variado de instituciones y actividades que constituyen los aparatos ideológicos estatales está unificado por el hecho de que la ideología que se realiza en ellos y por medio de ellos es ante todo la ideología de la clase dominante; es decir, en esencia, todos son mecanismos que sirven para propagar la ideología dominante (Thompson, 1993, p. 101).

En esta línea, de acuerdo con tal principio, los estudiosos de la dominación ideológica, «se inclinaban a considerar el desarrollo de la comunicación de masas como el surgimiento de un nuevo mecanismo de control social en las sociedades modernas, mecanismo mediante el cual se podrían propagar las ideas de los grupos dominantes, y mediante el cual se podría manipular y controlar la conciencia de los grupos subordinados. La ideología se entendía como una especie de adhesivo social, y la comunicación de masas se consideraba como un mecanismo particularmente eficaz para esparcir el adhesivo» (Thompson, 1993, p. 3). Siendo el Estado, en la etapa de capitalismo monopolista, la estructura que garantiza las condiciones de reproducción ideológica, al hacer socialmente aceptable el consenso por el que la base material se desarrolla en función de los intereses universalizados de la clase dominante, los AIE constituyen un bloque de extensión unitario, orientado por los intereses a largo plazo de la estructura de dominancia del capital, pese a que, al menos aparentemente, los AIE se muestran, como el propio Estado, instancias neutrales –objetivas, diríamos, si usamos la jerga periodística– de representación social a nivel ideológico. En palabras del propio Althusser, «la unidad general del Sistema global de los aparatos de Estado la asegura la unidad de la política de clase que detenta el poder de Estado y de la Ideología de Estado que corresponde a los intereses fundamentales de la clase (o de las clases) en el poder. Política de la clase en el poder e Ideología de Estado (ideología dominante = ideología de la clase dominante) tienen por objeto asegurar las condiciones de la explotación de las clases explotadas por las clases dominantes, ante todo la reproducción de las relaciones de producción en las que tiene lugar esta explotación, pues estas relaciones de producción son

las relaciones de la explotación de la formación social de clase considerada» (Althusser, 2015, p. 129). Es en este nivel, en el ámbito de los AIE como medios de comunicación de masas, donde se produce por lo mismo más intensamente, con mayor crudeza, la lucha de clases de forma continuada y –a la vez, y paradójicamente– de manera contradictoria, si bien la ideología aparece dirigida en última instancia por las necesidades funcionales de reproducción del sistema social. Ahora bien, ¿realmente la mediación social tiene lugar como un proceso unívoco? La tradición marxista –escribe Althusser– es categórica «desde el *Manifiesto* y el *Dieciocho Brumario* (y en todos los textos clásicos ulteriores, ante todo de Marx sobre la Comuna de París, y de Lenin en *El Estado y la Revolución* ), el Estado se concibe explícitamente como aparato represivo. El Estado es una máquina de represión que permite a las clases dominantes (en el siglo XIX a la clase burguesa y a la clase de los grandes propietarios terratenientes) asegurar su dominación sobre la clase obrera a fin de someterla al proceso de extorsión de la plusvalía (es decir, a la explotación capitalista). El Estado es, entonces, ante todo, lo que los clásicos marxistas llamaron el aparado de Estado» (Althusser, 2015, p. 107). Los AIE son, inicialmente, y no olvidemos que de forma exploratoria pues el filósofo francés reconoce que se trata apenas de un esbozo teórico, ocho. La información, la edición y difusión, y el frente cultural (6, 7 y 8, sucesivamente) son los específicos que atañen al campo que nos ocupa. Estos están ligados al aparato escolar, para Althusser primordial, a la familia, la religión la política y los sindicatos. Todos ellos tienen en común el distinguirse por constituir un «sistema de instituciones, de organizaciones y de prácticas correspondientes definidas. En las instituciones, organizaciones y prácticas de este sistema se materializa toda o parte (en general, una combinación típica de ciertos elementos) de la Ideología de Estado. La ideología materializada en un AIE asegura su unidad de sistema con base en un anclaje en funciones materiales propias de cada AIE, que no son reductibles a esta ideología, pero le sirven de sostén» (Althusser, 2015, pp. 114 y 115). Así, en consecuencia, «todo el mundo sabe (hablando de Francia) que los periódicos que pertenecen al señor Prouvost y las emisoras periféricas de Radio y Televisión propiedad del señor Sylvain Floirat u otros, que dependen por tanto del sector privado (código Civil), si bien tienen derecho a una parte de fantasía que hace creer en su libertad e independencia, saben perfectamente cuándo es menester, es decir, todos los

días y muy ostensiblemente los grandes días alinearse con la política del Estado burgués y difundir, con las variantes convenientes a su público respectivo, los grandes temas de la perpetua misa ideológica del Estado burgués, los de la Ideología de Estado» (Althusser, 2015, p. 117). Esto es, concluye Althusser, «la Información, la Edición y los Espectáculos practican, con el apoyo de las leyes o (mucho más sutil) sin ellas, una censura cotidiana, constante y de una extrema vigilancia, pues esta censura llega a alojarse de antemano en la cabeza de los autores, los cuales toman la precaución de censurarse a sí mismos en nombre, por supuesto, de su conciencia profesional, de la decencia o del decoro debidos a la Patria, a los Muertos y a las Familias, por no hablar de la Virtud, un poco ajada de un tiempo a esta parte: la libertad de espíritu se ha de alojar en alguna parte, en el erotismo (de pacotilla), por ejemplo» (Althusser, 2015, p. 123). Reconoce así, como más de una década después hará el modelo de análisis de la propaganda de N. Chomsky y E. Hermann, que el proceso de mediación opera con filtros institucionales a partir de los que se orienta sistemáticamente la acción informativa en una dirección funcional a los intereses de la clase dominante. Al respecto, J. B. Thompson plantea tres objeciones a la teoría de la reproducción social sobre la que se sostiene la teoría de los AIE. A saber:

– La teoría ideológica propuesta reduce el concepto de clase en torno a la fundación del Estado moderno por influencia de Engels.
– El modelo althusseriano tiende a adoptar un enfoque reduccionista en relación con el concepto de ideología. La dominación solo es concebida, de manera excluyente, como una dominación de clases. Por otra parte, el dominio ideológico es el dominio absoluto de la ideología de la clase dominante, sin prácticamente fisuras, espacios de autonomía o contradicciones.
– Los medios de comunicación son considerados de manera periférica como uno más de los mecanismos de propagación de la ideología dominante que asegura la reproducción de las relaciones de producción, desestimando el carácter mediatizado de la cultura moderna a través del papel central que desempeñan las instituciones sociales de comunicación en la modernidad.

La lectura que ha prevalecido de las tesis sobre los AIE ha sido condicionada por una recepción que limita tales aportes como un enfoque

esencialmente funcionalista contrario, de principio, a una filosofía de la praxis y al concepto de hegemonía conforme al principio de exterioridad. «Podría decirse que su inspiración es ultraleninista en el sentido de que no se contenta con definir el objetivo de la lucha de clases organizada como poder de Estado y aparato de Estado, sino que esta última noción la desdobla de modo que se puedan incluir en ella la dominación ideológica y la centralización latente de las prácticas y de las representaciones ideológicas sobre la base de una ideología de Estado (que es probablemente para él, en la época burguesa, la ideología jurídica)» (Balibar en Althusser, 2015, p. 13). Pero, en su ensayo sobre la reproducción, Althusser critica precisamente el carácter positivista, impregnado de mecanicismo, propio de la ciencia de la época, que tiene la noción de ideología en Marx, apenas matizado por las lecturas periodísticas, la política y militancia del sabio de Tréveris. Por otra parte, en respuesta a sus críticos, Althusser niega en su *esbozo teórico,* y subrayo lo de esbozo, que su propuesta no es una interpretación que define los órganos (AIE) por sus funciones inmediatas, fijando así a la sociedad en unas instituciones que solo reproducen la sujeción, esto es desde una visión ahistórica y no dialéctica. En este sentido, el filósofo francés advierte que la ideología dominante no es nunca un hecho consumado de la lucha de clases, sino un campo de disputa y un frente cultural abierto. «Es en este sentido como se ha de concebir la reproducción de la ideología dominante. Formalmente, la clase dominante debe reproducir las condiciones materiales, políticas e ideológicas de su existencia (existir es reproducirse). Pero la reproducción de la ideología dominante no es la simple repetición, una reproducción simple, ni siquiera una reproducción ampliada automática, mecánica, de instituciones dadas, definidas de una vez por todas por su función: es el combate por la unificación y la renovación de elementos ideológicos anteriores, disparejos y contradictorios dentro de una unidad conquistada en y por la lucha de clase contra las formas anteriores y las nuevas tendencias antagonistas. La lucha por la reproducción de la ideología dominante es un combate inacabado que se ha de reanudar una y otra vez y siempre bajo la ley de la lucha de clase» (Althusser, 2015, p. 258).

Bien es cierto, no obstante, que una crítica que cabe hacer a la teoría de los AIE es que concibe el proceso de producción ideológica de forma abstracta y deshumanizada. No en vano gran parte de su esfuerzo teórico está dirigido contra lo que considera una forma de idealismo burgués: el humanismo y el

subjetivismo historicista. Esta teorización, la del problema de la ideología, forma parte de su reflexión sobre la filosofía. Por ello, como advierte en la introducción de *Sobre la Reproducción,* no sorprende que inicie su reflexión problematizando la concepción marxista-leninista y su papel tanto en la práctica política como científica. El recorrido de lo general a lo particular, de la filosofía al derecho y los AIE, le sirve para identificar un principio universal de la comunicación que aplica, como parte del abordaje materialista histórico, para una crítica de la mediación social: el principio de conexión. Esto es, resulta imposible hablar de las clases y de la lucha de clases sin hablar antes del Estado, como es imposible hablar de la comunicación y los AIE sin hablar del derecho, la economía y las formas de reproducción social general. Habría que hablar, advierte Althusser, de todo al mismo tiempo, pues las cosas que nos ocupan van juntas, dependen unas de otras. El problema es que, en crítica directa al historicismo-humanista, Althusser comienza reduciendo la diversidad de mediaciones sociales, los múltiples movimientos dialécticos y las contradicciones socioculturales constitutivas del capitalismo a partir de la estructura simple de una formación social abstracta, descontextualizada y ahistórica, como «totalidad expresiva» según el principio de sobredeterminación:

> Partiendo de esta base, las formas ideológicas y culturales aparecen simplemente como varias objetivaciones reflexivas de una praxis humana única y no diferenciada, la cual, en las condiciones capitalistas de producción, deviene reificada y alienada: su principio de unidad interna solo es posible a condición de tomar toda la vida concreta de un pueblo por la externalización-alienación de un principio espiritual interno. Frente a esto, Althusser propone que debemos entender una formación social como una totalidad compleja y estructurada siempre previamente (Hall, 1981, p. 369).

Independientemente de las formas y representaciones en los que se materializan las concepciones ideológicas, Althusser argumenta que estas operan sobre todo como estructuras que se imponen a la gran mayoría de los sujetos, mediante la aceptación de los objetos culturales en un proceso funcional que se les escapa por completo. Para Althusser, la ideología es una práctica productora de sujetos:

> El sujeto no es la fuente original de la conciencia, la expresión de la irrupción de un principio subjetivo en los procesos históricos objetivos, sino el producto de una práctica específica que opera a través del mecanismo de la interpelación. Si, según Althusser, los agentes sociales no son el principio constitutivo de sus actos sino soportes de las estructuras, sus principios subjetivos de

identidad constituyen otro elemento estructural que resulta de prácticas históricas específicas (Mouffe, 1978, p. 69).

El cuestionamiento de algunas tesis de partida del estructuralismo vendría a negar estos términos, refutando la propia teoría del Estado implícita en tal definición. Como muy bien apunta Mattelart, «el teoricismo althusseriano, encerrado en la racionalidad de la reproducción social, consideraba la estructura como una máquina autosuficiente y autoabastecida. Nueva versión del funcionalismo de izquierdas, se administraba, esencialmente, al margen de las contradicciones sociales que atravesaban tanto el Estado como la sociedad civil» (Mattelart, 1987, p. 37). De hecho, el propio Althusser aportaría a principios de la década de los setenta algunos elementos de autocrítica en los que echaba por tierra parte de las ideas que habían dominado su obra, en buena medida por primar un teoricismo racionalista que calificaría de especulativo, que se basaba en el *tour de force* que representó la denominada ruptura epistemológica del marxismo, inspirada en la distinción bachelariana entre ciencia e ideología, en virtud de tres figuras clave que atraviesan su pensamiento –dentro de lo que reconoce como una tendencia racionalista-especulativa:

– Una teoría de la diferencia entre la ciencia y la ideología en general.
– La categoría de «práctica teórica», que suponía la superposición de la práctica filosófica sobre la práctica científica.
– Y, en tercer lugar, la tesis, también especulativa, de la filosofía como teoría de la práctica teórica, que representaba, en palabras del propio Althusser, el punto culminante de dicha tendencia teoricista.

Ahora bien, frente a cierta recepción reduccionista de Althusser, cabe señalar que el aporte de la teoría de los AIE está planteado, tras mayo del 68, al tiempo que formula sus reflexiones sobre la constitución imaginaria del sujeto como efecto ideológico de la estructura de clases, dialogando con Freud y Lacan (1964), además de con Brecht (1963). La reproducción de las relaciones de producción define, en este marco teórico, un modelo de análisis y comprensión de la ideología, sus presupuestos y operatividad en el contexto general de la lucha de clases no exento de riqueza e intuiciones productivas que, en vida, apenas pudo desplegar, pero que darían juego, por ejemplo, en el ámbito del debate de la Nueva Izquierda británica, inspirando un productivo programa de investigación. Así, contra la metafísica y

mixtificación intelectual de los medios como AIE, alentada por ciertas lecturas de Althusser, la obra de Gramsci va a ser recuperada en la década de los setenta como interpretación no reduccionista de la ideología y del dominio político, oponiéndose tanto al mecanicismo vulgar como a la perspectiva relativamente economicista. Básicamente, una idea fundamental marca el desarrollo y relectura del legado del filósofo italiano dentro del marxismo: el «rechazo de una concepción fenoménica de las ideologías y de las superestructuras, sobre el modelo de la relación esencia (base) y el fenómeno (ideologías y superestructuras), porque el aparato de hegemonía, al igual que el aparato de Estado, aparecerán como condición de existencia y de funcionamiento de la base» (Buci-Glucksmann, 1978, p. 67). Conviene no obstante no olvidar que Althusser reconoce también en Gramsci la pertinencia de distinguir la sociedad civil de la sociedad política. Si bien, a diferencia del filósofo sardo, la ideología no comprende la concepción del mundo, la cultura, las formas de saber y rituales populares, al reducir la noción de AIE el alcance de la actividad ideológica. Cabe por ello reconocer, a todas luces, que con su trabajo subvirtió la lectura tradicional del marxismo a partir del reconocimiento de la materialidad de la ideología, la importancia de la interpelación y de la organización institucional de la misma en la producción del sujeto y los imaginarios. Primero, al establecer una distinción entre ideología y AIE. Y, en segundo lugar, al tratar de superar la concepción trascendental, romántica o idealista, que en parte está presente en Marx, por una visión verdaderamente materialista, real y concreta, palpable e institucionalmente articulada que diera cuenta de la función estructurante de los procesos de mediación social. En palabras de Althusser, «la ideología no existe en el mundo de las ideas concebido como mundo espiritual. La ideología existe en instituciones y en las prácticas que son las suyas. Estaríamos incluso tentados a decir, aún más precisamente: la ideología existe en los aparatos y en las prácticas que son las suyas. Es en este sentido como hemos podido decir que los AIE materializaban, en el dispositivo material de cada uno de estos aparatos y en las prácticas que eran las suyas, una ideología que les sería exterior, a la cual llamamos entonces ideología primaria y a la que ahora podemos llamar por su nombre: la ideología de Estado, unidad de las cuestiones ideológicas esenciales de la clase o clases dominantes» (Althusser, 2015, p. 195).

Desde una filosofía de la praxis, Gramsci entiende por el contrario los aparatos de hegemonía, en este caso los medios, como lugar y epicentro de

múltiples pugnas y luchas ideológicas contradictorias, en tanto que instituciones de la sociedad civil:

> Medios de comunicación, centros educativos, sindicatos, organismos eclesiales, etc., no son aparatos ideológicos del Estado, son instituciones ideológicas y políticas de la sociedad civil cuyo funcionamiento se deslinda de los dictados gubernamentales en la medida en que son espacios abiertos a la lucha de clases. Son conocidas las consecuencias catastróficas del supuesto sectario según el cual, por ejemplo, las universidades son simples aparatos del Estado. La imagen del Estado como un Leviatán que lo devora y abarca todo es deudora de una concepción del Sujeto único, cuyas decisiones imponen su curso a la historia (Pereyra, 1988, pp. 61-78) [7] .

Para Althusser, Gramsci es responsable de la desviación historicista del marxismo, «dados sus equívocos teóricos que reducen el conocimiento científico verdadero [o tesis filosófica justa] […]. Al extender abusivamente la noción marxista de superestructura para incluir en ella a las ciencias, hace que la práctica teórica, es decir, la búsqueda de conocimientos, pierda especificidad» (Aguilera de Prat, 1984, p. 24).

A pesar de la crítica, este sesgo marcará, precisamente, la línea de distinción que define el carácter actual y revolucionario de la obra de Gramsci, al permitir la conexión de las reflexiones teóricas sobre la comunicación y la cultura con los nuevos movimientos sociales, como en su momento hiciera Williams en su trabajo de integración teórica de la comunicación y la educación popular.

La recuperación de Gramsci en la década de los setenta vendrá a reordenar, de este modo, el debate crítico sobre los medios de información y producción cultural, situando la investigación marxista en comunicación ante el reto del «compromiso histórico», mediante la oportuna recuperación del sujeto como eje de las consideraciones teóricas sobre los medios, a partir de las contradicciones y paradojas propias y concretas de la vida social, en el entendimiento de que el problema de la ideología requiere un enfoque constructivo de interpretación, que los estudios culturales van a ir desarrollando a partir de una nueva agenda de investigación de los medios y las mediaciones culturales.

[1] Miquel de Moragas resume la evolución de los estudios mediáticos en los países socialistas como el paso de una orientación aplicada de la propaganda como actividad revolucionaria a la investigación de carácter administrativo, definida según las necesidades del desarrollo económico, político y militar de las repúblicas soviéticas, al igual que ocurriera, en el clima prebélico de la

Guerra Fría, en Estados Unidos: «El marxismo leninismo disponía de una teoría relativa a los medios de comunicación y a la cultura que debía adaptarse a la nueva situación creada por la Revolución. Las distinciones entre propaganda y agitación, el papel de organización desempeñado por la prensa, las ideas de desenmascaramiento y denuncia, dejaron paso a un aparato teórico y a una política comunicativa que tiene como eje principal la creación del nuevo hombre socialista, la alfabetización y la progresiva incorporación de las masas populares a los bienes de la cultura […]. Los antiguos planteamientos leninistas sobre el uso de los medios de comunicación en el proceso revolucionario debieron dejar paso a investigaciones de carácter administrativo, urgentes y necesarias para la gestión y cuantificación de estos medios de comunicación en espectacular expansión». La reseña de Moragas sobre los principales tipos de estudio y actividad académica desarrollada en teoría de la comunicación por los principales países socialistas es la mejor referencia que puede encontrar el lector en castellano hasta la fecha de la caída del muro. Cfr. Moragas (1985, pp. 113-124).

[2] En España, las adversas condiciones históricas, la nula o pobre producción de estudios marxistas originales y la escasa tradición del pensamiento sociológico, tardíamente desarrollado por el cierre de fronteras nacionales durante los años de la dictadura franquista, se han visto reflejadas en la escasa producción científica desde esta corriente teórica, a diferencia de otros países de nuestro entorno como Francia o Italia (en donde también, lógicamente, influye la importancia y el peso político que en estos dos países ha tenido y aún hoy sigue teniendo el Partido Comunista). La investigación marxista sobre información y comunicación colectiva ha sido marginal incluso en las décadas de los sesenta y los setenta, cuando más activas y socializadas estuvieron las ideas socialistas y comunistas entre los trabajadores intelectuales. Solo alguna que otra investigación, como la abierta por Manuel Martín Serrano en Madrid, merece ser destacada en esta línea de trabajo, que ha dado lugar a una sólida teoría de la mediación con trabajos como *Los profesionales en la sociedad capitalista* (1982). Igualmente, importante y sobresaliente ha sido la labor científica como traductor, crítico y comentarista de las investigaciones alemanas en comunicación del profesor Vicente Romano, autor de varios trabajos sobre información, periodismo y conciencia y los intermediarios de la cultura, además de la edición en castellano de los artículos y escritos periodísticos de Marx y Engels (*Sobre prensa, periodismo y comunicación,* 1985, Madrid, Taurus). Existen también numerosas publicaciones sobre historia de los medios o sobre las ideas comunistas en comunicación, como por ejemplo el estudio de César Coca (*Lenin y la prensa* , 1988, Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco), que no pueden ser calificadas en modo alguno de marxistas. En esta línea actualmente solo cabría destacar los análisis en comunicación internacional del profesor Fernando Quirós, siguiendo la estela de Herbert I. Schiller y las investigaciones en economía política de la comunicación y la cultura del profesor Ramón Zallo. Por lo demás, el campo académico ha sido poco o nada receptivo a caminar por esta línea de estudios, en algunas facultades consideradas, sin más, como obsoletas o simplemente poco productivas, cuando no directamente descalificadas por «utópicas», «ideológicamente poco pertinentes» o «totalitarias».

[3] De nuevo nos encontramos con una excepción. Como los estudios marxistas, la orientación culturológica –aun siendo la moda y norma académica en los países anglosajones y en buena parte de Latinoamérica– fue en un principio prácticamente marginal en nuestro país. Pese a ser con frecuencia, amplia y recurrentemente citada la bibliografía de referencia de la Escuela Británica en mucha de la producción científica nacional, esta quedó desvinculada de su matriz claramente marxista en su origen. Bien es cierto, no obstante, que hoy el lector puede encontrar una abundante y completa oferta editorial de los estudios producidos dentro de esta corriente teórica, a través de las colecciones editadas por Bosch, Paidós y Amorrortu. Cabe destacar, además, la labor difusora sobre

la bibliografía y los debates culturalistas en el seno de la escuela crítica a cargo de revistas especializadas como *Voces y Culturas* (de Barcelona) y *Cuadernos de Información y Comunicación* (de Madrid). En esta línea de trabajo, poco a poco comenzó a emerger, a finales de los noventa y principios del nuevo siglo, una academia invisible de comunicólogos identificados por los planteamientos en boga sobre comunicación y cultura que, sin embargo, por lo general, al igual que en el ámbito anglosajón ha terminado por desconectar la teoría del proceso social, y la escuela de Birmingham y sus lecturas productivas de todo su espesor materialista en la estela marxista, tal como veremos más adelante.

[4] Para una lectura crítica, y en cierto modo gramsciana, del concepto de cultura implícito en *La ideología alemana* cfr. Williams (1997b, pp. 21-31).

[5] Cfr. Martín Barbero (1983, p. 66). Sobre el placer y la cultura según la Escuela de Frankfurt, Armand y Michèle Mattelart hacen una exposición muy ilustrativa en el capítulo «Cultura negativa/cultura afirmativa» (Matterlat y Matterlat, 1987).

[6] No incidimos aquí en la aportación original de la obra de Walter Benjamin a los estudios en comunicación y cultura por razones de tiempo y espacio. En su lugar, recomendamos al lector seguir la estela de la historia de las ideas o el hilo rojo de reapropiación de los conceptos, recepciones y derivas de su trabajo en diversas áreas y teorías de la comunicación colectiva que se van a ir planteando a partir de la recuperación de la obra y significado del trabajo del autor más creativo y de actualidad de la Escuela de Frankfurt, por medio de la consulta de los siguientes textos: W. Benjamin, *Iluminaciones I. Imaginación y sociedad,* Madrid, Taurus, 1980 [reed.: *Iluminaciones,* Madrid, Taurus, 2018]; W. Benjamin, *Discursos interrumpidos. Filosofía del arte y de la historia,* Madrid, Taurus, 1973; W. Benjamin, *El origen del drama barroco alemán,* Madrid, Taurus, 1990 [otra ed.: Madrid, Abada, 2012]; W. Benjamin, *Libro de los pasajes,* Madrid, Akal, 2007; T. Eagleton, *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria,* Madrid, Catedra, 1998; además del propio monográfico de la revista *Constelaciones* (2, 2010), y de los trabajos de Martín Barbero, Gonzalo Abril, Aníbal Ford y Beatriz Sarlo, entre otros.

[7] Cfr. Buci-Glucksmann y Badaloni (1976).

# III. EL LEGADO DE GRAMSCI

A diferencia de los enfoques reduccionistas de análisis de la ideología, siempre con relación a la estructura social y las funciones culturales que acompañan a todo proceso de mediación cognitiva, el abordaje culturalista de los media llama la atención sobre la importancia que adquiere el consumo informativo como proceso de producción de sentido en la conformación de las identidades culturales, destacando la actividad de los públicos en su interacción con los canales y los mensajes de la cultura de masas como parte de un proceso amplio y complejo –esto es, contradictorio y abierto– de mediación social, no solo ni exclusivamente articulado en torno a las industrias de la comunicación y la cultura.

Un abordaje científico, consistentemente crítico y amplio del fenómeno de la comunicación colectiva en el ámbito de la actividad social general, no puede prescindir por lo mismo del referente teórico de la cultura, salvo simplificando, naturalmente, la actividad informativa y su dimensión dinámica o performativa en su vertiente o deriva autónoma. Desde esta perspectiva sociopráxica, hoy se reconoce –y hasta parece inevitable– la estrecha vinculación de la actividad comunicacional con la cultura y la dinámica sociopolítica del entorno. Debido en especial al arrollador impulso del capitalismo, la cultura, en palabras de Raymond Williams, ha acabado definiéndose como un sistema de vida global. Es necesario por tanto estudiar globalmente en sus formas y contornos el modo dominante de producción comunicativa, considerando los vínculos que lo unen con la base material de reproducción y desarrollo de la cultura moderna. En esta encrucijada, se sitúa el surgimiento de los estudios culturales de la Nueva Izquierda británica a partir, especialmente, de la década de los setenta.

La crítica de las ideas adquiridas sobre la cultura de masas y la revalorización de la *cultura común* como ámbito de transformación de las identidades son los ejes que articulan la nueva agenda materialista de estudio de los medios de comunicación de masas, desde una triple perspectiva comunicológica: como escenario de resolución y definición de los imaginarios; como espacio práctico y simbólico de producción y reproducción social; y como instancia de imposición y negociación del consenso y la hegemonía ideológica.

> El objetivo de los *cultural studies* es definir el estudio de la cultura propia de la sociedad contemporánea como un terreno de análisis conceptualmente importante, pertinente y teóricamente fundado. En el concepto de cultura caben tanto los significados y los valores que surgen y se difunden entre las clases y grupos sociales, como las prácticas efectivamente realizadas a través de las que se expresan valores y significados y en las que están contenidos. Respecto a dichas definiciones y formas de vida –entendidas como elaboraciones colectivas– los *mass media* desarrollan una función importante al actuar como elementos activos de estas elaboraciones (Wolf, 1991, p. 121).

La comunicación como actividad, como una cuestión de producción, en su dimensión pragmática, es concebida aquí como un campo o escenario –lábil, complejo, paradójico– del universo social, construido a partir de las formas reticulares de producción intersubjetiva de la realidad. Las prácticas sociales compartidas en las que tienen lugar las definiciones (el orden social, recordemos, es un orden deíctico) y representaciones de los mundos de vida tienen en el sujeto un punto de referencia central en el estudio y comprensión de las mediaciones culturales. La noción activa de cultura presupone, en Williams, un actor comunicativo en continuo diálogo con la cultura, los otros y su tiempo, siendo el modo de imbricación de lo social *tensional* y contradictorio.

Las múltiples tramas que tejen el campo de la sociedad, la comunicación y la cultura no dan cuenta de un objeto producido; antes bien, este es un campo siempre en proceso continuo de producción, entre la norma del consenso y la réplica movilizadora, entre la imposición y el dominio ideológico, así como entre las fugas y discrepancias contrahegemónicas que son tanto estructuradas como estructurantes; entre la ordenada economía de señales y el derroche generoso de información, entre la continuidad y la ruptura o, para retomar la oportuna expresión de Lourau, entre lo instituido y lo instituyente. Lo que exige, en consecuencia, un enfoque holístico del universo de la mediación más dialéctico y productivo:

> Los estudios específicos a menudo deben aislar temporalmente este o aquel elemento. Sin embargo, el principio fundamental de una sociología de la cultura es la compleja unidad de los elementos que, por tanto, son catalogados o separados. Ciertamente, la tarea básica por excelencia de la sociología de la cultura es el análisis de las interrelaciones existentes dentro de esta compleja unidad: una tarea distinta a la de la reducida sociología de las instituciones, formaciones y relaciones comunicativas, y, no obstante, en tanto que sociología, radicalmente diferente asimismo del análisis de las formas aisladas (Williams, 1997b, p. 163).

Una lectura en esta dirección supone, en el origen de los estudios culturales, la integración de la dialéctica transformadora del sistema cultural y el conocimiento de las formas de control ideológico, el análisis de las estructuras de determinación social y la atención por la dinámica viva e imprevisible de las formas marginales de expresión y representación en los intersticios de la estructura de la sociedad, entre las culturas subalternas de resistencia y apropiación de los códigos reproducidos por el sistema de expresión y reproducción social.

La tarea prioritaria para los *cultural studies* va a ser explorar, como propósito, en consecuencia, el potencial para la resistencia y la rebelión de los receptores contra las fuerzas reales del poder ideológico dominante. Mediante el establecimiento de amplias oposiciones entre los conceptos de poder e ideología y de cultura y participación, entre otros, el objetivo de esta lectura marxiana va a ser intentar dar soluciones viables a las necesidades de transformación y reforma de los proyectos radicales. A saber: «¿qué puede hacerse contra las relaciones opresoras que estamos revelando?, ¿qué fuerzas existen, aunque sea potencialmente, que podrían conducir a la liberación?, ¿qué estrategias sugieren para apoyar a las fuerzas emancipadoras? y, en consecuencia, ¿qué contará como opresión y como liberación?» (Barker y Beezer, 1994, p. 13) son los puntos de partida sobre los que trabajar esta perspectiva materialista de la comunicación.

La respuesta a tales interrogantes se aborda mediante el recurso a planteamientos teóricos interdisciplinarios y, sobre todo, una mirada metodológica no positivista sobre el sentido común de los públicos en su apropiación de los productos de la cultura de masas. Pues, como señala Williams, la búsqueda de conexiones entre productos masivos y relaciones culturales facilita la comprensión del papel de la ideología en relación con la cultura popular como un proceso de construcción simbólica de la hegemonía siempre precario, activo y necesariamente contradictorio.

La corriente de estudios culturales desarrolla, en coherencia con esta visión, una interesante propuesta de investigación cualitativa en el estudio de los medios y mediaciones de la comunicación colectiva, centrándose preferentemente en aquellas áreas que afectan a la cultura popular y al consumo informativo a través de los medios de difusión. El propio Raymond Williams propondrá que el estudio de los medios de comunicación sea afrontado considerando la comunicación como un proceso cultural, del mismo modo que la cultura debía ser analizada en su

naturaleza comunicativa. De tal modo que la habitual fragmentación existente entre disciplinas que regía el estudio de la comunicación y la cultura, como campos separados de análisis de la realidad social, fuera reemplazada por una visión interdisciplinaria en donde comunicación y cultura van a ser pensadas como realidades contiguas e integradas, cuya trama y matrices exige, por lo mismo, redefinir las fronteras entre cultura de masas, cultura popular y «bellas artes». La cultura deja así de ser observada como un objeto o un fenómeno perteneciente a la tradición y al pasado (como folklore) para pasar a ser motivo de consideraciones productivas, desde una perspectiva relacional, en tanto que espacio de construcción de las formas de sociabilidad y de producción de las identidades.

Así, por ejemplo, en relación con el marxismo, Thompson inaugura una perspectiva radicalmente distinta de análisis de la experiencia histórica a partir de la economía moral de la multitud, por oposición al empirismo abstracto y al objetivismo, en pro de una lectura alternativa desde un mayor compromiso entre teoría y método, a partir de la propia experiencia de las clases subalternas. Desde esta perspectiva histórica y social, la importancia otorgada a la cultura popular revela a la teoría de la mediación nuevas orientaciones en el estudio de los problemas de clase, ideología y poder, más allá del «marxismo ortodoxamente estructuralista» y del «empirismo liberal» reinante en la sociología positivista. Los estudios culturales van a dar, de hecho, especial importancia al análisis de las formas de articulación de la realidad y la ficción, al estudio de la ideología de la cultura masiva y la imaginación melodramática entre los sujetos concretos usuarios de la nueva comunicación colectiva, no tanto por su centralidad teórica como por la potencial liberación de conocimientos y formas de actividad cultural emancipadoras.

K. B. Jensen resume la original aportación teórica de la corriente culturológica en torno a cuatro características fundamentales:

– La práctica analítica de los estudios culturales está enraizada en el análisis literario pero enfatiza los marcos extratextuales de explicación.
– Aunque las categorías de análisis tienen su razón de ser en teorías de la subjetividad y el contexto sociohistórico, el medio privilegiado de investigación es la interpretación erudita.
– El centro de interés tiende a orientarse a los discursos dominantes más que a sus productores o a la cultura de los receptores locales.

– Se concibe así el sistema social como un contexto de discursos plurales que proceden de subculturas y comunidades interpretativas diversas, basadas en el género, la clase o la etnicidad, y que median en el flujo e interpretación de la comunicación de masas. El objetivo general de este nuevo programa de investigación va a ser intentar comprender la subjetividad, los procesos de mediación y la actividad de los medios en relación con la estructura social, desplazando los marcos del análisis estructural al ámbito de lo real concreto, sin perder de vista los primeros.

En teoría, los estudios culturales se apoyan originariamente en dos tipos de suposiciones: las del estructuralismo y las del culturalismo. «Cuando el elemento estructuralista subraya la naturaleza relativamente determinada de la vida cultural y de las formas culturales bajo el capitalismo industrial, de acuerdo con la caracterización de Althusser acerca de las instituciones culturales como AIE, el elemento culturalista resalta más bien la autonomía relativa de la cultura como emplazamiento de lucha social y como agente de cambio» (Jensen, 1993a, p. 40). El principal reto del análisis marxista es, como consecuencia, la interrelación entre la estructura social y la producción discursiva, siendo este aún un campo interdisciplinario de ricas y amplias consideraciones para el desarrollo futuro de la teoría crítica en comunicación, pese a la deriva contemporánea que ha venido jalonando en las últimas décadas esta contribución, de origen claramente marxista, que hoy, por lo general –en especial en el ámbito angloamericano–, ha terminado empobreciendo el análisis de la comunicación como *dominio,* incluso justificando las formas de control reinantes en la industria del espectáculo.

## PRODUCCIÓN DEL CONSENSO Y ANÁLISIS INSTITUCIONAL

En su programa de investigación de las culturas mediáticas, los estudios culturales se encuentran, al abordar el estudio de los medios de comunicación colectiva, con el problema, largo tiempo planteado, de la reproducción ideológica que la teoría marxista de la época deja abierto insatisfactoriamente, tal como hemos tratado de ilustrar en la presentación de las tesis de Althusser sobre los AIE. Para resolver esta cuestión, los

teóricos británicos regresan a las fuentes originales de la teoría crítica desde la tradición radical democrática de la cultura inglesa, a la vez que recuperan el interés por una obra considerada hasta entonces menor. La lectura del filósofo italiano Antonio Gramsci en los setenta abre así un nuevo espacio a la crítica del consenso para pensar radicalmente, en sus formas de realización y concreción históricas, el problema de la reproducción social, desde un enfoque dinámico de las asimetrías culturales (Buci-Glucksmnn, 1979, p. 381). El concepto gramsciano de hegemonía y su noción del Estado integral o Estado ampliado (sociedad política *versus* sociedad civil) como ejes centrales de interpretación de una nueva forma de comprensión dinámica de la ideología y los procesos de dominación en la sociedad moderna sirven a Raymond Williams, E. P. Thompson y Richard Hoggart como puntos de apoyo con los que avanzar, en una línea claramente heterodoxa, hacia una interpretación más praxiológica de la comunicación y la cultura contemporáneas, que poco a poco irá modificando notablemente el panorama científico de la teoría social de la mediación.

Recordemos que hasta la recuperación de los escritos de Gramsci en la década de los setenta, bajo la influencia de la Escuela de Frankfurt y de los análisis estructuralistas sobre la etapa monopólica del capitalismo de Estado –mecánicamente transferidos al análisis cultural–, la cultura de masas y la comunicación colectiva eran objeto de estudio por la escuela crítica a partir de tres supuestos elementales de partida: en primer lugar, una concepción teológica del poder, de utilidad explicativa, pero no descriptiva, a la hora de desmontar los mecanismos de dominación ideológica que atravesaban los modernos medios de comunicación colectiva; en segundo lugar, un planteamiento unidimensional del problema del sujeto moderno, entendido solo como *sujeto sujetado,* carente por lo tanto de cualquier capacidad de iniciativa; luego, por último, y en tercer lugar, la ausencia de autonomía en los vínculos existentes entre receptores, medios de comunicación y estructura social, dentro de una concepción del sistema de relaciones unívoca y lineal.

La obra de Gramsci trata este y otros reduccionismos sobre los fenómenos culturales en el desarrollo de la historia, rebatiendo el determinismo economicista implícito en el marxismo ortodoxo y en conceptos, de clara matriz logocéntrica, como es manifiesto en la lectura prevaleciente sobre la «industria cultural». La propuesta de análisis de la matriz epistemológica gramsciana se caracteriza, en este sentido, por abordar críticamente la

cultura popular, reconociendo la ambigüedad y el carácter híbrido de la cultura y el sentido común como características primordiales del proceso de mediación social. Esta perspectiva ha sido, sin embargo, calificada por algunos autores como populista, especialmente desde la tradición marxista clásica, al entender que simplifica en exceso el problema de la acción social y el conocimiento, en virtud de un relativo dualismo sobre la lógica de composición de toda estructura (Popkewitz, 1994, pp. 250-260). Sin pretender abordar detalladamente los términos del debate al respecto, lo cierto es que el replanteamiento de las relaciones entre estructura y actividad humana, entre lógica de la reproducción y cambio social, vino a cuestionar, a partir de Gramsci, concepciones funcionalistas al uso que, en la década de los setenta, no solo dominaban la sociología administrativa de la comunicación en Estados Unidos, sino que además eran dominantes en aquellas teorías de la reproducción social de fundamentación estructuralista, en nombre de las cuales se rechazó la pertinencia teórica de la recuperación de Gramsci por parte de los estudios culturales.

Recordemos a este respecto que, frente al Estado en el sentido restringido de aparato gubernamental, Gramsci se ocupa de todo un conjunto de actividades superestructurales que configuran los resortes de legitimación social (Texier, 1975, p. 42), incorporando a la organización de la hegemonía, en su análisis, los aparatos ideológicos de manera distinta a la concepción abstracta de Althusser. Como señalan Armand y Michèle Mattelart, «la actualidad del pensamiento gramsciano quizá obedezca, sobre todo, al hecho de que se sitúa en el centro del debate sobre el Estado y la sociedad civil, convirtiendo a la democracia en un proceso de construcción y no en una noción que nos viene dada. Este enfoque plantea el interrogante de la organización de la multiplicidad de actores sociales en la construcción de una hegemonía popular, definida, no como una empresa de normalización de las diferencias, sino como una articulación de todas esas nuevas formas de conciencia que han surgido con los nuevos movimientos sociales» (Mattelart y Mattelart, 1987, p. 88).

La concepción ampliada del Estado en Gramsci, complementaria de la función que atribuye a la hegemonía, recupera así una dimensión política hasta entonces relegada, asignando al proceso de legitimación ideológica un componente cultural importante. La recuperación en los setenta de su legado teórico representa, en este sentido, la superación de las limitaciones propias de una visión estática, teoricista y abstracta del Estado moderno,

dominante en el universo teórico de Althusser, para proponer una lectura abierta de los procesos de dominación y legitimación del poder, de acuerdo con una concepción plural de los intereses de clase:

> Así es como las concepciones duales que configuraban al Estado como una estructura monolítica frente a ciudadanos pasivos y uniformemente dominados, como un lugar situado al margen de las contradicciones del movimiento social, han dado paso a enfoques que intentan captar los lugares de producción del consenso […] como lugares en los que se filtran las expresiones de la sociedad civil y de las relaciones de fuerzas que la recorren. No ya como ámbito en los que el poder se reproducía mecánicamente, sino más bien en los que se produce a través de las mediaciones entre clases, grupos e individuos (Mattelart y Mattelart, 1987, p. 89).

De acuerdo con Mouffe, el filósofo sardo actualiza en este sentido la teoría marxista a partir de tres criterios:

– Destaca la naturaleza material de la ideología, su existencia como nivel necesario de toda formación social, su incorporación a las prácticas y su materialización en aparatos.
– Rompe radicalmente con la concepción de la ideología como falsa conciencia, es decir, como representación distorsionada de la realidad producto del lugar que los sujetos ocupan en las relaciones de producción.
– Cuestiona el principio general del reduccionismo clásico en el marxismo según el cual todos los elementos ideológicos tienen una connotación de clase.

Más allá de Marx y de toda ortodoxia, Gramsci afirma, como posteriormente lo haría Althusser, la materialidad de la ideología como parte de las prácticas culturales institucionalizadas, para pensar el modo de organización de la acción social, desde los procesos concretos de socialización, propuesta en su filosofía de la praxis. «En realidad lo que Gramsci intenta pensar es el papel de la subjetividad, pero de tal manera que esta no aparezca como la irrupción de la conciencia individual en la historia. Para lograrlo, no concibe a la conciencia como dada originalmente sino como efecto del sistema de relaciones ideológicas en el cual se inserta el individuo» (Mattelart y Mattelart, 1987, p. 77). Esta reivindicación radical de los procesos de subjetivación y de reconocimiento de la praxis como motor de la historia será, con el tiempo, de incalculable valor para el progreso de la perspectiva materialista en comunicación. Masterman, por ejemplo, advierte cómo el redescubrimiento de Gramsci lleva a un

planteamiento del control ideológico de los medios y del universo de la imagen, introduciendo una visión desmitificadora de los procesos de dominio en la comprensión de las formas discursivas de poder, tanto en el nivel de la producción y circulación de imágenes y representaciones sociales como respecto al proceso de consumo de tales formas discursivas. Para Masterman, sin embargo, la aportación del concepto de hegemonía se reduce a su acepción más claramente política:

> El concepto de hegemonía es importante para los profesores de medios puesto que define a estos últimos [junto con otras instituciones civiles] como sedes importantes de lucha entre las ideas hegemónicas y las contrarias a la hegemonía […]. El concepto de hegemonía, por tanto, para los profesores de medios es de gran importancia en tres niveles diferentes. En primer lugar, identifica las instituciones de los medios –así como sus prácticas y teorías– y también las instituciones educativas, como lugares cruciales en la lucha por la hegemonía. En segundo lugar, ofrece una herramienta conceptual refinada para comprender y analizar el funcionamiento de las ideologías dominantes. Por último, ofrece una guía de las estrategias que permiten lograr con éxito las transformaciones importantes de la sociedad y analiza el papel crucial de las prácticas educativas y de los medios para llevar a cabo dichas transformaciones (Masterman, 1993, p. 208).

Esta «herramienta conceptual refinada» ha sido sometida, no obstante, en los últimos años, a nuevos ajustes teóricos para ampliar su aplicabilidad a las culturas mediáticas, desde una visión praxiológica, más allá de la interpretación suscrita por Masterman. Kenway subraya, al respecto, cómo en los escritos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe se produce una reelaboración significativa del concepto de hegemonía a través de una articulación interdiscursiva de gran utilidad en el ámbito de la comunicología, «con el fin de explicar la fuerza de aquellos movimientos sociales actuales que extraen su inspiración de cuestiones no relacionadas con las clases en sus exposiciones de la política discursiva […]. Es más, las subjetividades de clase, en vez de estar determinadas exclusivamente por la posición del sujeto en las relaciones de producción con disposiciones políticas e ideológicas equivalentes, solo se producen en realidad mediante la interpelación» (Kenway, 1993, p. 182). De esta forma, la teoría crítica de la ideología se libera en el neomarxismo de lo que Bernstein considera una «débil e inadecuada relación entre los discursos, las relaciones sociales, la división del trabajo y los sistemas de transmisión que crean la relación entre ideología y conciencia» (Bernstein, 1993, p. 138). Y, por otra parte, vincula el enfoque y la problemática gramsciana a la nueva realidad de los movimientos sociales, que adquieren primordial interés en los

planteamientos más avanzados de la teoría crítica de la comunicación, desde una perspectiva decididamente transformadora.

Liberada del reduccionismo mecanicista de clase, esta lectura del principio de hegemonía en Gramsci se antoja, en nuestro tiempo, como un concepto de gran potencialidad heurística al rescatar en su radicalidad histórica el componente dialéctico que lo constituye:

> Así, el campo social se constituye por diferencia y el proyecto político de cualquier movimiento social consiste en la articulación discursiva de estos distintos sujetos, es decir, en la transformación de las subjetividades con el fin de constituir nuevos sujetos políticos en torno a un principio hegemónico que, posible, aunque no necesariamente, sea el de una agrupación de clase fundamental. La lucha política se define así como la política de articulación y se lleva a cabo a través de la desestructuración y reestructuración, pero esta expresión se refiere ahora de forma más amplia a la lucha entre discursos de diferencia […]. De acuerdo con ello, la hegemonía se convierte en un discurso de discursos y se define como el proceso de estructuración política de la subjetividad de las masas, la formación de una voluntad colectiva en la que participen diversos sujetos (Kenway, 1993, p. 182).

Algunas investigaciones posestructuralistas comparan la noción gramsciana de hegemonía con el significado del saber/poder en la obra de Michel Foucault. Una característica fundamental común al trabajo teórico de ambos filósofos es la concepción del poder, no ya solo verticalmente, sino también –y sobre todo– de forma difusamente distribuido en redes horizontales, lo que posibilita una forma de contextualizar la actividad discursiva asociada a procesos más generales de formación y relaciones de clases, si bien convendría discutir la pertinencia de ciertas lecturas californianas que terminan por resultar radicalmente antimarxistas, tal como apuntamos en la crítica a la obra de Althusser páginas atrás.

De cualquier forma, la concepción praxiológica de la cultura en Gramsci contribuyó a proyectar, en la línea apuntada, un modo de análisis específico de las determinaciones internas y externas del sistema informativo como un proceso constitutivo, contradictorio y variable, con relación al universo social de referencia. La ideología es equiparada así, en los *cultural studies,* con el proceso de conocimiento de las superestructuras en su dimensión práctica. De este modo, la escuela británica rechaza la primacía causal exclusiva de lo económico y su punto de vista sobre la ideología, superando la idea de dominancia social como un proceso absoluto, así como la concepción de la ideología como pura inversión del sentido y clausura de la

plusvalía semántica como propiedad semiótica de todo proceso de comunicación.

Para Gramsci, la hegemonía no es únicamente una alianza de clases puramente instrumental a través de la cual se expresan y manifiestan las reivindicaciones o intereses de clase. La hegemonía no es un proceso cerrado y ahistórico. Ni los diversos aparatos ideológicos constituyen realidades homogéneas. Tanto objetivos como intenciones de los grupos hegemónicos experimentan un proceso de descomposición y rearticulación permanente en el espacio social. Las instituciones encargadas de producir y validar las representaciones sociales no solo legitiman los intereses dominantes, en ocasiones también generan contradicciones internas en sus mensajes que favorecen la resistencia cultural como condición y parte del proceso de validación de la hegemonía, y ello no solo de manera marginal. Así, parafraseando a Gramsci, Stuart Hall define la hegemonía como la capacidad de un bloque dominante de conformar la vida económica, civil y cultural, mediante el logro de una verdadera unidad social –vista dicha unidad como una forma de consenso precaria, dependiente de múltiples factores, y abierta a nuevas alianzas coyunturales–. La relación hegemónica a través de los medios y otras instituciones culturales se concibe, por tanto, de manera procesual y contradictoria, lo que exige en el pensamiento crítico sobre los medios una nueva relación entre teoría y praxis en la encrucijada entre comunicación, masificación cultural y cultura popular:

> El concepto hegemonía elaborado por Gramsci hace posible pensar el proceso de dominación social ya no como imposición desde un exterior y sin sujetos, sino como un proceso en el que una clase hegemoniza en la medida en que representa intereses que también reconocen de alguna manera como suyos las clases subalternas. Y en la medida significa aquí que no hay hegemonía, sino que ella se hace y deshace, se rehace permanentemente en un proceso vivido, hecho no solo de fuerza sino también de sentido, de apropiación del sentido por el poder, de seducción y de complicidad. Lo cual implica una desfuncionalización de la ideología –no todo lo que piensan y hacen los sujetos de la hegemonía sirve a la reproducción del sistema– y una reevaluación del espesor de lo cultural: campo estratégico en la lucha por ser espacio articulador de los conflictos (Martín Barbero, 1987, p. 85).

Desde este punto de vista, los estudios culturales van a contribuir a poner mayor énfasis en los procesos de comunicación e identificación simbólica que en los efectos en términos de control social, contribuyendo a una teoría de la mediación discursiva desde posiciones no unilaterales ni reduccionistas respecto a los fenómenos comunicativos, paralelamente al

progresivo abandono del paradigma informacional, al objeto de tratar de centrarse en la lógica de las mediaciones socioculturales con las que recuperar el espesor cultural de las formas de materialización ideológica al que hace referencia Martín Barbero a propósito de la teoría y la praxis de la investigación en comunicación social.

## COMUNICACIÓN Y CULTURA POPULAR

El aporte de Gramsci a la comprensión de los desniveles y el espesor de la cultura en el proceso general de mediación social sin duda ha contribuido, determinantemente, en los estudios culturales, a un mejor conocimiento de las formas de expresión de la cultura popular, al trascender en la teoría marxista la cuestión del análisis de clase a partir de nuevas matrices y lecturas en torno a los fenómenos de la comunicación social a partir de los contextos o mundos de vida. Si, como señala Morin, la actitud tradicional de la derecha tendía a considerar la cultura de masas como una diversión de ilotas, propia de la barbarie plebeya, la interpretación marxista había tendido hasta entonces a esbozar una crítica de izquierda en la que destacaría sobremanera la hipótesis del carácter hipnotizante de la cultura de masas, instrumentalizada por el capitalismo para desviar a las masas de sus verdaderos intereses materiales (es decir, como un nuevo opio del pueblo). La relectura de Gramsci contribuiría, en cambio, a realizar un acercamiento a las culturas populares trascendiendo las prenociones elitistas de tipo etnocéntrico y sociocéntrico, propias del pensamiento ilustrado, tanto como de las aproximaciones románticas a este objeto de estudio.

Tal como hemos tratado de explicar al inicio del libro, el triángulo compuesto por poder, ideología y clases sociales constituye el punto ciego de la cultura contemporánea: un universo de referencia obligado que reclama para sí la necesaria reflexión sobre los objetos, las prácticas y el sentido mismo de la comunicación, en el proceso de cambio social que –contradictoria y paulatinamente– introduce la economía-mundo. Más aún cuando asistimos, como apuntáramos con Curran, a todo tipo de revisionismos, en el que incluso parte del pensamiento crítico renuncia a la voluntad de cambio para asumir la nueva metafísica de la cultura hegemónica como el discurso de la representación legítima de la dominación como progreso (Curran, 1997, pp. 81-106). La caja negra de la

teoría sociológica de la cultura contemporánea en materia de comunicación ha sido, por lo mismo, el proceso ideológico de control y producción histórica de las formas de representación y reproducción social de las audiencias. En este sentido, aportaciones como las de Gramsci, lejos de haber sido explotadas y valoradas en sus justas implicaciones para el análisis y comprensión de la dialéctica de lo real hasta sus últimas consecuencias, constituyen hoy una base imprescindible para el progreso de una visión culturalmente materialista. Puede decirse que el filósofo sardo pertenece a los clásicos de las ciencias sociales, precisamente porque su obra admite en nuestro tiempo –asimilada críticamente– nuevas lecturas, interrogantes y sugerencias para la acción y la reflexión social que, dado su potencial heurístico, pueden contribuir a hacer factible la movilización del conocimiento para transformar nuestro presente, al proyectar la sombra alargada del pasado histórico en el horizonte vital de un tiempo de desesperanza, que vuelve a cuestionar el sentido de lo moderno, trasladando al presente las lúcidas indicaciones sobre los problemas y contradicciones de la modernidad. La actualidad del pensamiento gramsciano no debe entenderse, sin embargo, como una forma de validación de su escritura, sino más bien, al contrario, como un ejercicio de iniciación a la lectura. En este sentido, supone un intento –de antemano quizá fallido– de apropiarse activamente de las claves implícitas de un discurso sobre la modernidad cultural asediada, acorde con los tiempos de turbulencia que marcan actualmente el inicio de un periodo histórico de tanta importancia en su significado y trascendencia social como el que en su día viviera, en la Europa de entreguerras, el genial «inventor» de la constitucionalidad del «sentido común». En efecto, como deja entrever el profesor Lerena [1] , no se trata de leer sin más las aportaciones y análisis de Gramsci sobre la cultura como una propuesta de análisis en un tiempo históricamente ya perdido, y aplicarlas tal cual a la nueva situación sociocultural, sino más bien sobre todo realizar una lectura perversa y problematizadora de la tríada central que hoy, en los estudios culturales especialmente, se niega por activa o pasiva a formular en un sentido crítico. Hablamos, por supuesto, del inconsciente material de la cultura: el poder y la ideología. Una lectura, parafraseando a Benjamin, a contrapelo de la historia. Permita por ello el lector, en el marco de los aportes de la Nueva Izquierda británica y los *cultural studies,* proceder a una somera incursión «indecente» y provocadora de actualización del criticismo gramsciano como un ejercicio

de búsqueda de sus textos en los nuevos contextos, tal como propone Rockwell (1987).

Hemos señalado en el anterior epígrafe cómo, desde la década de los setenta, la lectura y recuperación de Gramsci ha venido abriendo –como sabemos, de Williams a Laclau– nuevos caminos a la crítica cultural en el análisis de la reproducción desde un enfoque dialéctico y productivamente negativo, lo que ha contribuido al necesario «compromiso histórico», no ya de la teoría crítica, sino de los intelectuales mismos y de los diferentes grupos subalternos. Desde entonces, el concepto de hegemonía y la noción de Estado integral o Estado ampliado convierten al autor de los *Cuadernos de la cárcel* en el más agudo y consistente *develador* de los sentidos implícitos en Marx sobre la superestructura. Así, frente al Estado como aparato gubernamental, como hemos apuntado páginas más arriba a propósito de Althusser, la recuperación del legado de Gramsci amplía el concepto de dominio ideológico para incorporar los resortes de la hegemonía de una amplia variedad de instituciones y procesos ideológicos, más allá de las concepciones economicistas al uso. Citando de nuevo a Armand y Michèle Mattelart en *Pensar sobre los medios* afirmábamos páginas atrás lo siguiente:

> La actualidad del pensamiento gramsciano quizá obedezca, sobre todo, al hecho de que se sitúa en el centro del debate sobre el Estado y la sociedad civil, convirtiendo a la democracia en un proceso de construcción y no en una noción que nos viene dada. Este enfoque plantea el interrogante de la organización de la multiplicidad de actores sociales en la construcción de una hegemonía popular, definida no como una empresa de normalización de las diferencias, sino como una articulación de todas esas nuevas formas de conciencia que han surgido con los nuevos movimientos sociales (Mattelart y Mattelart, 1987, p. 88).

Igualmente, hemos visto cómo, de acuerdo con Chantal Mouffe, Gramsci actualiza la teoría marxista de la ideología (Mouffe, 1978, p. 69) al ubicarse en un terreno pantanoso y contradictorio, distinto de quienes ven la ideología exclusivamente cercada por prácticas institucionalizadas concretas que organizan la acción. «En realidad lo que Gramsci intenta pensar es el papel de la subjetividad, pero de tal manera que esta no aparezca como la irrupción de la conciencia individual en la historia. Para lograrlo, no concibe a la conciencia como dada originalmente, sino como efecto del sistema de relaciones ideológicas en el cual se inserta el individuo» (Mouffe, 1978, p. 77). Esta reivindicación del sujeto será de incalculable valor para el progreso de la teoría crítica y la posibilidad de

intervención en el sistema de mediación social en contra de lo que McLaren denomina «la cultura depredadora». La cuestión del poder, la mirada microsocial sobre, por ejemplo, la educación, la lectura abierta sobre las representaciones sociales y la ideología –vistas a través del tamiz de lo subjetivo– posicionan claramente al autor, de acuerdo con Lerena, en el horizonte epistemológico de una nueva cultura de la liberación, marcando un salto cualitativo en el desarrollo de las ciencias sociales, de incalculable valor para la articulación actual micro-macro de la pedagogía de la comunicación en la cultura de masas de lo que hoy Castells denomina la sociedad informacional.

Desde un principio, sus presupuestos teóricos avanzan una nueva perspectiva sobre la ideología en cuanto *gnoseología de la superestructura* –dirá Buci-Glucksmann–. Es decir, la ideología es equiparada al proceso de conocimiento en las superestructuras, de eminente carácter, en primera instancia, práctico. De este modo, «Gramsci rechaza la primacía causal exclusiva de lo económico y su punto de vista sobre la ideología supera las ideas de que cada clase tiene su propio paradigma ideológico fijo y cerrado, de que toda ideología está relacionada con la clase social y que la dominancia social se forja a través de la deformación, mistificación e imposición ideológicas» (Ball, 1993, p. 20). A tal fin, ofrece una solución al problema de las instancias económica, política e ideológica, como espacios divididos de la realidad social. Para dar consistencia a su interpretación, Gramsci procede a pensar la construcción social del consenso como relación, intenta enfatizar «no solo los objetos y los sujetos, sino particularmente sus relaciones desde el punto de vista del sentido» (González, 1983, p. 20). Por ello, como venimos argumentando, el concepto de hegemonía alude a la capacidad estratégica de una clase para obtener, a partir de la universalización de sus intereses específicos, el consenso de la mayoría de los sectores sociales en torno a su proyecto histórico:

> El núcleo de su reflexión consiste en establecer la relación base/superestructura como momentos articulados de la totalidad orgánica, lo que posibilita superar la noción espacial del edificio del marxismo clásico. La dialéctica estructura/superestructura se da a través del concepto de bloque histórico, como campo de relaciones de fuerzas sociales que se articula a partir de la hegemonía que un grupo social ejerce sobre el conjunto de la sociedad. El bloque histórico como sistema hegemónico tiene el punto de arranque en su definición de Estado ampliado como articulación entre sociedad política y sociedad civil, entre aparatos ideológicos (policía, fuerzas armadas, burocracia, tribunales, etc.) y aparatos de hegemonía (escuela, familia, iglesia, partidos políticos, sindicatos y medios de comunicación, etc.) (Piccini y Nethol, 1990, p. 124).

Para Gramsci, la hegemonía no es únicamente una alianza de clases puramente instrumental a través de la que se expresan y manifiestan las reivindicaciones o intereses materiales, no se refiere solo a la dirección política de la sociedad, sino también –como explica más adelante en los *Cuadernos* – este concepto implica la unión indisoluble de la dirección política y la intelectual y moral (Mouffe, 1978, p. 77). Así, por ejemplo, no solo concibe la educación como un espacio de reproducción ideológica de reforzamiento de la hegemonía, sino además entiende dicho proceso de dominación como una forma de relación pedagógica. La hegemonía no es, por consiguiente, un proceso cerrado y absoluto. Tanto objetivos como intenciones de los grupos hegemónicos experimentan un proceso de descomposición y rearticulación permanente en el espacio social. Es más, los diversos aparatos ideológicos no constituyen realidades homogéneas que difunden un único discurso. Las instituciones encargadas de producir y poner en circulación las representaciones de la realidad no solo legitiman los intereses dominantes, en ocasiones también generan contradicciones internas en sus mensajes, que favorecen la resistencia cultural como prerrequisito de la propia hegemonía, como su condición de validez, decíamos más arriba.

A lo largo de los escritos, que produjeron un corpus desigual y discontinuo como obra, este concepto queda, sin embargo, poco definido, atribuyendo una multiplicidad de significados, bien como dirección cultural o intelectual o como dirección política; mientras que la distinción entre dirección y dominación aparece excesivamente difusa. Esto explica las diferentes interpretaciones del término hegemonía en sentido superestructural (Pellicani) o meramente político. Del mismo modo, la ambigüedad del concepto ha llevado con frecuencia a identificar hegemonía con ideología dominante, o mecanismo de legitimidad, con lo que se pierde la distinción gramsciana de las formas de consenso y se postula una identidad simple entre ideología, cultura y lenguaje (Buci-Glucksmann, 1978, p. 76).

La justa comprensión de este matiz exige en consecuencia un enfoque actualizado de la hegemonía como proceso complejo y no unívoco que consiste, básicamente, en negociar permanentemente eso que se ha dado en llamar *sentido común,* en cuanto lugar primario de lucha ideológica, abierto a la recepción de pensamientos diversos y antagónicos. Hemos visto cómo, en el marco de los *cultural studies,* Stuart Hall, parafraseando a Gramsci, define en este sentido la hegemonía como la capacidad de un bloque

dominante de conformar la vida económica, civil y cultural, mediante el logro de una verdadera unidad social; vista dicha unidad como una forma de consenso precaria, dependiente de múltiples factores y abierta a nuevas alianzas coyunturales, esto es, como un proceso dialéctico abierto a la interpelación de todos los actores y no solo de los emisores y administradores de los códigos culturales. La relación hegemónica debe, en lógica congruencia, ser concebida como un contradictorio proceso antagonista de la historia social en movimiento. El concepto de hegemonía exige, en otras palabras, una nueva relación entre teoría y praxis, puesto que entiende la relación entre cultura y masas desde una perspectiva diferente que, en sus implicaciones políticas y gnoseológicas, interpela a la propia figura del investigador, sea comunicólogo o, en general, estudioso de lo social.

Pero no vamos aquí a desplegar un análisis y reflexión sobre las distintas lecturas del filósofo de la praxis. No es el objeto del presente libro. Sí nos interesa sobremanera subrayar que la reflexión suscitada desde los setenta por la relectura de Gramsci ha significado, de hecho, un mayor énfasis en los procesos de comunicación que en sus efectos, al contribuir a una teoría de la constitución discursiva desde posiciones no unilaterales ni reduccionistas respecto a los fenómenos comunicativos, al centrase en la lógica de las mediaciones sociales y los procesos de apropiación y resistencia cultural de las clases subalternas.

En otras palabras, la recuperación de Gramsci por parte de nuestro campo de conocimiento contribuyó a centrar el interés por la lógica de las mediaciones y los mediadores sociales, prestando mayor atención a las determinaciones del contexto sociocultural en el que se desarrolla el pensamiento social, la educación, los procesos comunicacionales y la cultura popular. Este nuevo planteamiento ha servido de punto de partida para desbloquear, desde el marxismo, la cuestión cultural y el reduccionismo clasista que acompañaba habitualmente a este tipo de análisis (Buci-Glucksmann, 1978, p. 84).

Frente a la lógica calificada de funcionalista de izquierda en la metáfora o topología de la relación base/superestructura, en los *Cuadernos,* Gramsci investiga la relación entre cultura y pueblo a través del proceso de formación del Estado italiano y la historia de la relación de sus intelectuales con las masas, para interesarse preferentemente por un fenómeno de la cultura popular tan significativo como la literatura de folletín, en donde

llega a reconocer una forma de encuentro intelectual con el pueblo en cuanto embrión de un proyecto nacional-popular para Italia. Es tanto el interés de Gramsci por este fenómeno emblemático de la nueva cultura italiana que traza un proyecto de investigación sobre los tipos de héroes y los subgéneros de esta clase de literatura. No se trata de una manifestación menor o marginal. En pos de su proyecto de refundación de una nueva contrahegemonía, Gramsci fija su atención en el carácter y sentido de la cultura popular desde una posición no mecanicista, lo que le llevará a superar la visión aristocrática hasta entonces dominante en el acercamiento a las culturas subalternas para dar valor y comprender la proyección imaginaria y el anhelo de las masas reflejada en las nuevas manifestaciones propias de la industria periodística de entonces. Recordemos, una vez más, que si en Althusser algunos autores han querido detectar dos acepciones diferentes del concepto ideología (por un lado, la ideología como reproducción de las relaciones de clase capitalistas con el supuesto de que el lenguaje es un vehículo transparente no problemático y, por otro, en segundo lugar, la ideología como proceso de formación de la conciencia, que constituye a los sujetos sin precodificarse la identidad de clase; es decir, comprometiendo el lenguaje y los discursos más allá de la historia), el concepto de sentido común adquiere, a través de la lectura de Gramsci, en los estudios culturales, una preponderancia determinante muy diferente. Como comenta Barker, allí donde la ideología gustaba de los grandes sistemas de ideas, el sentido común hablaba de fragmentos, allí donde la ideología hablada de aceptación y compromiso conscientes, el sentido común hablaba de lo dado por supuesto. La problematización de las relaciones texto/lector y significante/significado en la corriente de los estudios culturales fijaría, de esta manera, mucho más apropiada, la oportuna crítica de la Escuela de Frankfurt por igualar la cultura popular con la falsa conciencia, identificando, como apunta Modleski, el arte de alto nivel con el potencial revelador de lo ideológico.

Con Gramsci, la cultura y la producción simbólica vuelven a ser, a partir de la Escuela de Birmingham, un complejo territorio objeto de disputas, donde los grupos hegemónicos, aunque poderosos, no tienen la dominación garantizada. Luego se trata de comprender mejor la relación real de la cultura hegemónica con la sociedad civil. Es decir, de la reflexión gramsciana sobre la cultura subordinada, las ciencias sociales obtienen razones y elementos de intervención y crítica de la cultura hegemónica

concretas y efectivas. Si bien esto no significa que la primera se caracterice por ser un todo homogéneo:

> Algunos han sacado de los análisis de Gramsci una invitación a ver la cultura de las clases subordinadas precisamente como una cultura autóctona, como alternativa a la cultura hegemónica. Según Gramsci, las cosas son exactamente lo contrario: la cultura subordinada lo es, precisamente, en cuanto carece de conciencia de clase, es la cultura de las clases que no son todavía conscientes de sí mismas. En efecto, Gramsci pone de relieve su heterogeneidad, cómo en ella conviven la influencia de la clase dominante, residuos culturales de civilizaciones precedentes (Buci-Glucksmann, 1978, p. 86).

Cabe por ello cuestionar cierto rescate o interpretación al uso de su obra marcado por un debate, en torno al tema que nos ocupa, altamente simplificador y falso en cuanto a sus resultados, al reducir el sentido de las investigaciones gramscianas a una interpretación excesivamente reduccionista y carente de proyección tanto teórica como política. Por un lado, la interpretación de las culturas populares como culturas contrapuestas y deslegitimadoras de la cultura dominante, politizando la antropología cultural en sus críticas a los efectos reificadores de la falsa conciencia ha terminado justificando toda forma de dominación de la industria cultural; por el otro, los desniveles internos de la cultura como coexistencia de diferentes planos culturales conectados con la división en clases y la desigual distribución de capital cultural ha dado pie a una interpretación desclasada, en la celebración populista de la diversidad cultural como imagen aceptable de la sociedad de consumo en nuestro tiempo. En ambos casos, la apropiación de la obra del filósofo italiano termina por reproducir una visión marcada, como en Althusser, por el principio de exterioridad o relación de ajenidad entre las culturas populares y las culturas mediatizadas. Precisamente por ello, frente a la interpretación dominante en la década de los setenta y posteriormente, Cirese aportaba el concepto de «connotación», como algo propio de las reflexiones gramscianas sobre la cultura popular, que, junto a la semiótica, resulta de vital importancia para los estudios culturales y la pedagogía de la comunicación (Cirese, 1983, p. 35). A partir del mismo, se hace necesaria la recuperación del concepto central de poder, a la hora de enfrentarse desde una perspectiva compleja a los procesos de comunicación y cultura en las actuales sociedades avanzadas. Con la reivindicación del poder como elemento estructurante del discurso, la teoría crítica afronta el problema de la cultura popular desde el reconocimiento explícito del sujeto, ligado a la lógica dialéctica de la reproducción social,

de forma más productiva y viva. Si se considera a Gramsci el teórico de la superestructura, en buena medida es porque supo comprender, con razón, que el sentido común y el problema de la integración de la personalidad (Gallino, 1970, p. 38), cuestiones estas directamente relacionadas con el proceso educativo y con las mediaciones del sistema productivo en el desarrollo de la cultura hegemónica, no están predeterminadas de forma absoluta *a priori.* Frente a las tentaciones culturalistas que plantearon inoportunamente algunos intelectuales contemporáneos, la recuperación de Gramsci vincula una nueva perspectiva del fenómeno cultural al análisis general de las condiciones de producción en proceso. Por lo mismo, ni el sujeto es autónomo en su recepción de los discursos ni el emisor, código o mensaje, clausuran la interpretación. Toda la lógica de reconstitución de las legitimidades y el liderazgo intelectual y moral tiene lugar en medio de la inestable transformación de la producción capitalista. El propio filósofo italiano era bien consciente de ello al formular sus tesis en el marco de un periodo de reconstitución del capital en el que se estructura una nueva división internacional del trabajo en torno al modelo paradigmático del *americanismo,* del mismo modo que hoy se instaura el posfordismo o modelo Toyota en el proceso de globalización del capital.

Así, cuando Gramsci se enfrenta al estudio de la crisis del capitalismo en 1929, descubre en su análisis del proceso histórico vivido que la burguesía tiende a desarrollar nuevas formas de hegemonía, cuya máxima expresión es el modelo de transformación productiva representado por el fordismo, que él, con acierto, denominará la «revolución pasiva»:

> La revolución pasiva a la americana parte de cierto tipo de organización del trabajo en las fábricas (taylorismo, producción en serie) que modifica considerablemente las formas de organización de las relaciones sociales y las formas de consenso. Practicando una racionalización capitalista por arriba, ella modifica la composición de la clase obrera y desarrolla en la economía y en la fábrica tentativas más o menos logradas de integración (políticas de altos salarios, modificación de la composición interna de la clase obrera, esfuerzos por crear un nuevo tipo de hombre parcialmente privado, extensión de la coerción más allá de la fábrica, en particular en el plano sexual y familiar…). En suma, el consenso, lejos de ser solamente ideológico, se apoya alternativamente sobre medidas coercitivas (atentados a los sindicatos) o materiales (políticas de compromiso, crecimiento económico) (Buci-Glucksmann, 1979, p. 24).

La virtud del análisis gramsciano es que contempla, de este modo, magistralmente, el sentido de la revolución cultural en curso que introduce el nuevo modelo de organización del trabajo pensando la revolución pasiva

como la alteración de la relación existente entre las condiciones domésticas y las condiciones mercantiles ofrecidas al obrero para la reconstitución de su fuerza de trabajo, en lo que Aglietta denominaría como proceso de imposición de la nueva norma de consumo de masas. Como señalan Michèle y Armand Mattelart, ni Althusser, ni Foucault, entre otros teóricos de la sujeción ideológica, se aproximan al trasfondo cultural de las formas de trabajo y la organización de la empresa como lo hiciera en vida Gramsci. «Para Althusser, la ideología parece detenerse en el umbral de la fábrica […]. Para Foucault, el mayor encerramiento conseguido por el poder es el de las cárceles» (Mattelart y Mattelart, 1987, p. 89). Gramsci, por el contrario, capta inteligentemente un rasgo esencial del neocapitalismo de consumo, que por su época comienza a fraguarse a partir de los nuevos procesos de explotación basados en la organización científica del trabajo. En sus escritos demuestra que la revolución pasiva en curso, a la que asistía como atento espectador en la industria automotriz del norte de Italia, trata de sustituir la coerción por la persuasión indirecta:

> El gran mérito de esta elaboración estriba en haber identificado lo que era en su tiempo el nivel mundial del capitalismo, y haber interpretado la homogeneización de los modos de trabajo y, de los modos de vida en términos de contradicciones motrices, sin incurrir en una concepción catastrofista de la crisis. La composición de la creatividad antropológica del americanismo se entiende incluso como realización de los universales concretos de la tradición de la filosofía de la emancipación. La emancipación de los modos de trabajo y vida se lee como unificación del género humano en la apropiación teórica de la naturaleza (ciencia experimental) y en su apropiación práctica (el nuevo conformismo social de los colectivos de trabajo) (Tosel, 1992, p. 201).

Gramsci relaciona, a este respecto, la vida doméstica y los nuevos métodos industriales como un proceso articulado de transformación de las formas de reproducción y del propio universo axiológico en el ámbito cotidiano de los trabajadores. Estos cambios, afirma, exigían una relativa estabilidad en las relaciones sexuales, el reforzamiento de la institución familiar y la disciplina puritana de los empleados. Tal interpretación ha llevado a algunos autores a criticar la falta de problematización del concepto de revolución pasiva en Gramsci. No viene al caso señalar aquí las condiciones de formulación de sus tesis. Pero sí al menos apuntar que, en sus reflexiones sobre el americanismo, tal como ha señalado acertadamente Tosel, se excluye toda lectura meramente comunicacional de la acción, puesto que la praxis en Gramsci es, ante todo, producción, como

corresponde a la tradición del materialismo cultural. «Lo que define el tipo de civilización es el tipo de trabajo, y la civilización de los productores será una civilización del trabajo racionalizado y fordizado» (Tosel, 1992, p. 198). Esta visión productivista, objetivista según Lerena, está en el trasfondo del contradictorio desarrollo del pensamiento del filósofo italiano. La propuesta gramsciana en pedagogía muestra por ello una tensión irreductible (reprimir/liberar); por un lado, acentuando la naturaleza dialéctica de la cultura como espacio de negación y hegemonía y, por otro, defendiendo el progresismo del modelo de producción americana para ensalzar «la vigilancia, la exactitud, la repetición, la disciplina».

Desde una perspectiva cultural que vincula orgánicamente lenguaje, comunicación y producción, el análisis gramsciano del proceso de organización científica del trabajo ilumina no obstante, de forma preclara, el proceso de adaptación de la clase obrera en el marco de una gramática espontánea de formalización del nuevo código normativo de la racionalización productiva, en cuanto proceso de refundación de la hegemonía:

> Si la taylorización es una formalización de lo que resiste en el trabajador y sigue siendo informal, o sea informalizable, la intelectualidad obrera se ve desafiada por la tarea de formalizar la relación que une el proceso taylorista de formalización con lo que en ella es informalizable. Se entabla así un proceso de intelectualización técnico-científica y de transformación ético-política que es a la vez labor de educación y labor de lenguaje, de traducción, que podemos colocar bajo el signo del tránsito o de la transición infinita del sentir al comprender, de lo vivido o espontáneo a lo reflexivo y organizado (Tosel, 1992, p. 209).

Así, el americanismo representa un salto cualitativo de suma importancia en el desarrollo social, independientemente de la orientación productivista que muestran los escritos de Gramsci, comprensible, por otro lado, en el contexto histórico de su formulación, pero que sirve, a todos los efectos, para ilustrar una intuición o noción indudablemente generativa a la hora de describir procesos de innovación tecnológica y de transformación económica como los que vivimos hoy con la revolución digital en las que es necesario el entusiasmo y colaboración de los sectores explotados. Por ello:

> El americanismo norteamericano, revolucionario, se define como un americanismo aceptado por las masas modernas. Este disminuye en lo posible la inevitable obligación de racionalizar, la sustituye por una obligación democrática y generaliza la capacidad de iniciativa de las masas en el terreno de la sociedad civil y de la sociedad política. Se basa en la catarsis, la conquista de la

> dirección ético-política, y su resorte y su objetivo son a la vez la formación de un hombre capaz de pensar, estudiar, dirigir y controlar a quien dirige (Tosel, 1992, p. 200).

Es en esta particular dialéctica en donde la cultura popular es epicentro de nuevas pugnas ideológicas en el proceso de refundación hegemónica. Esto es, Gramsci liga las formas de expresión cultural dominantes entre las masas como epifenómenos de la nueva organización del trabajo, como procesos complementarios y articulados, lo que exige, como advertía Althusser en su teoría de los AIE, un abordaje integral. Sin duda, lo significativo en Gramsci es su capacidad totalizadora de análisis de un sistema, aún en proceso de constitución, como el modelo fordista-taylorista, cuando asiste perplejo a la crisis de producción capitalista, cuya orientación por el sendero liberal había provocado la catástrofe del 29 y, complementariamente, el desastre humano de las dos grandes guerras mundiales. A partir de las enseñanzas de la historia, el filósofo sardo nos brinda así una perspectiva general que nos ayuda a comprender el sentido de la praxis social con la que ha de contar el proyecto emancipador, aprendiendo a escuchar a las masas, observando los procesos de adaptación creativa ante las transformaciones de largo alcance del capitalismo que despliega la economía moral de la multitud. Su relectura resulta por ello tan pertinente en unos momentos de sustitución acelerada del modo de organización taylorista de transformación del mundo del trabajo que admite nuevas reapropiaciones para disputar el sentido de la mediación social.

Así, si el filósofo sardo escribe su obra atravesada por las profundas contradicciones que recorrían la estructura social de la vieja Europa y Norteamérica en el primer tercio del siglo XX, hoy el estudio del paso del sistema fordista-taylorista al *ohnismo* y la llamada economía creativa del modelo *uberizado,* dominado por el complejo Sillicon Valley y el muro de Wall Street, puede contribuir, a partir de sus categorías, a resolver el reto de la necesidad de una mayor reflexividad sobre los principales rasgos de la crisis civilizatoria de la modernidad capitalista, despejando las dudas sobre el carácter benefactor de las políticas de ergonomía y de gestión de los recursos humanos que acompañan a las nuevas tecnologías de la información, y que justifican la comunicación como dominio en las formas de captura y subsunción de la vida toda, tanto como en la propia educación y la cultura en pos del consenso en el interior y fuera de la empresa. A fin de ilustrar las iluminaciones gramscianas en nuestro tiempo, y explicar las razones de sus múltiples referencias en debates políticos contemporáneos,

más allá de Laclau y las tesis de la democracia agonista, vamos a centrarnos en las siguientes páginas en un ámbito poco o nada explorado para comprender la influencia del autor en los estudios comunicacionales y la tradición materialista. Nos referimos al ámbito de la educomunicación, un campo tradicionalmente marginal o periférico en el debate del materialismo cultural pero en el que las contribuciones del pensamiento del filósofo italiano fueron, en buena medida, decisivas para el avance de las propuestas progresistas en la lucha por la democratización de la información y el conocimiento.

Si las reflexiones de Gramsci tienen lugar en el inestable marco de transformación social que perfila el paso del capitalismo de producción al neocapitalismo informativo con la extensión de la cultura de masas, en el ámbito educativo estas transformaciones sociales se tradujeron, algunas décadas después, en la crisis orgánica de la escuela tradicional, basada en la discriminación social elitista y la división tajante entre enseñanza humanista y trabajo instrumental, aún bajo la égida de la iglesia católica. Gramsci diagnostica entonces la crisis de la institución educativa como una crisis en el fondo de la propia sociedad, puesto que, entiende, no es posible plantearse el problema de la escuela sin repensar las exigencias y necesidades sociales. La perspectiva dialéctica del marxismo le lleva por lo mismo a vincular el problema educativo con los problemas presentes y futuros de la reproducción social. Aunque la crítica del aislamiento de la escuela respecto a la vida tiene fundamentos y consecuencias distintas a las apuntadas por autores como Dewey:

> El problema de la democracia, tal como Dewey lo ve, tropieza con el obstáculo del dualismo de clase y es insoluble, pues quiere tratarlo exclusivamente por medio de la educación […]. Por más que haya analizado todos los procesos de interacción entre escuela y sociedad, por más que haya subrayado el valor de una escuela puesta al ritmo de los tiempos, el filósofo norteamericano sigue considerando el problema educativo como un hecho en sí, capaz de librar energías posiblemente, como pensamos nosotros, pero sometido a la realidad política (Betti, 1981, pp. 162-163) [2] .

Desde sus primeras intervenciones en Ordine Nuovo, Gramsci insiste, por el contrario, en el carácter político del problema que enfrenta la educación y coincide con Dewey en que la universalización educativa contribuiría decisivamente a la reforma democrática de la vida social. Ahora bien, de la misma forma que vincula cultura popular y organización científica del trabajo, en la ilustración del sentido de *la revolución americana,* Gramsci articula dialécticamente el sistema de relaciones invisibles existentes entre

el modelo educativo y el desarrollo económico como procesos codeterminados indefectiblemente. Es más, arroja luz sobre el sentido de la crisis sufrida en su tiempo por la institución escolar, imbricando este hecho con el proceso de diferenciación y particularización producidos como consecuencia del desarrollo industrial, lo que provoca una adaptación del sistema de enseñanza y de los conocimientos caótica y, por lo general, sin principios claros y definidos, sin un plan bien estudiado y responsablemente impuesto que normalice la crisis del programa y la organización escolares ante la aceleración de los cambios que lleva aparejada la revolución científico-técnica. Un análisis, como se puede deducir, de valiosa actualidad en sus planteamientos, considerando la crisis escolástica vigente desde finales de los sesenta, cuando surgieron las propuestas de Ilich y Reimer hasta nuestros días, a raíz del proceso de reestructuración capitalista al que ha dado lugar la llamada sociedad de la información.

A partir de la necesaria conexión escuela/desarrollo económico, Gramsci critica las soluciones propuestas por los pedagogos y reformadores de su época al considerarlas políticamente inadecuadas. Respecto a la reforma Gentile [3] , critica dos peligros extremos que acechan toda tentativa de renovación pedagógica. En primer lugar, la orientación ideológica de la que denomina «pedagogía positiva», que, pese a haber subrayado la importancia de la investigación psicológica para la mejora de la enseñanza, supuso, de hecho, la implantación del método didáctico basado en la lección objetiva, reduciendo la enseñanza a un mecanismo de lecciones abstractas e indiferentes a los intereses del educando, ya que la validez del método experimental significa en la práctica su pérdida en una casuística didáctica de escasa significación para el alumno, al quedar relegado todo conocimiento al concepto de objetividad del saber. En vez de conducir a fondo la lucha contra el dogmatismo, creando una cultura científica y racional capaz de superar todo residuo de tradicionalismo, el positivismo –escribe Gramsci– se agotó debatiéndose en las redes de la misma metafísica contra la cual se había alzado:

> Después de haber reivindicado el valor de la ciencia como arma antidogmática, los positivistas transformaron la ciencia, que es de índole histórica, en una metafísica de la ciencia. En vez de observar la realidad para descubrir sus leyes naturales sin la pretensión de sentar verdades absolutas, cayeron en el error de querer determinar mediante el proceso inductivo los principios constitutivos del universo. En la tentativa de absolutizar la ciencia, desembocaron en el nuevo dogmatismo que deificaba el hecho, incluso en el plano político (Betti, 1981, p. 24).

El otro extremo objeto de sus críticas será el del relativismo subjetivista defendido por los entonces nacientes movimientos de renovación y activismo pedagógico. Un tema que habría de cobrar viva importancia en el debate de las pedagogías progresistas durante los setenta, simultáneamente a la polémica discusión en torno al problema de la escuela paralela y la influencia innegable de la industria cultural en el proceso de socialización, más allá de las tesis del «aula sin muros» de McLuhan. Desde un principio, Gramsci se muestra partidario de socializar la educación, estrechando los lazos entre la escuela y la vida. Ahora bien, si «la renovación de los métodos educativos debe perseguir la completa gestión social de todas las esferas del poder, en cuanto objetivo último del socialismo», esto para nada significa el fomento del «autodidactismo». Inspirado en la figura del buen salvaje de Rousseau, Gramsci encuentra en todos los defensores de la nueva pedagogía la positiva reorientación didáctica del proceso educativo en función del interés y motivación del sujeto educando, «con objeto de llevarle a la conquista autónoma de su propia formación, de su propia libertad, mediante su experiencia y sin la intervención de un saber históricamente determinado» (Betti, 1981, p. 43). Sin embargo, al mismo tiempo, el filósofo deja patente su temor de que la batalla de reivindicación del sujeto por el activismo pedagógico conduzca a un vacío educativo, limitando su obra a una acción casi exclusivamente negativa de nefastos efectos en las clases populares en términos de movilidad social. «Por ello, rechaza todas las teorías espontaneístas y puerocéntricas, pues cree que la autonomía del discípulo no es algo natural, sino una conquista que el niño realiza a través del esfuerzo, de la disciplina, superando ese dogmatismo inicial al que no puede dejar de recurrir la escuela primaria» (Betti, 1981, p. 172):

> Gramsci critica la ilusión de poder realizar una pedagogía liberadora como pedagogía de los individuos aislados en sí mismos. La participación realmente activa del alumno en la escuela, observa, puede existir únicamente si la escuela está ligada a la vida; para él, la relación educativa no se da nunca entre individuos aislados, sino siempre entre individuos representando a todo el complejo social (Manacorda, 1978, p. 156).

Es decir, la cuestión o el reto para una propuesta emancipadora en el campo cultural no es tanto la crítica del espontaneísmo como modelo de enseñanza-aprendizaje, sino más bien el sentido de los modelos constructivistas en el marco general de reproducción social, esto es, desde

lo que califica como «plano superior» a considerar en todo análisis de reforma y alternativa de mediación pedagógica:

> Gramsci ve necesaria la adquisición de dotes morales, de disciplina, de trabajo, aunque sin mortificar la espontaneidad del niño. En efecto, la nueva concepción pedagógica no va a rechazar la conquista histórica de la espontaneidad, pero debe recuperarla en un plano más elevado, uniéndola a la noción de responsabilidad […]. El nexo dialéctico entre dominio y dirección, entre coerción y consenso, que centra el análisis gramsciano del concepto de Estado, informa también el proceso educativo (Betti, 1981, p. 56).

En Gramsci, la libertad, en educación, y en la construcción de toda forma de contrahegemonía, va ligada al principio de autoridad (moral e intelectual) y a la disciplina, entendidas ambas como un proceso activo de construcción de la autonomía del sujeto. La disciplina no sería pues resultado de imposición externa alguna, sino un medio para limitar la arbitrariedad y la impulsividad irresponsable, que Gramsci apreciaba como consecuencias naturales de la retórica activista habitual en los movimientos de renovación pedagógica de principios del pasado siglo XX. Tales consideraciones, contracorriente por otra parte de las teorías dominantes en su época, serán, décadas después, de gran utilidad en la consolidación de la pedagogía crítica educomunicativa, durante los años setenta, en favor de una instrucción más formal y realmente compensatoria que, de verdad, contribuyera a la mejora de las condiciones de vida de los sectores populares:

> La crítica del progresismo de Gramsci abonó el campo para numerosos educadores radicales británicos de la década de los setenta, que opinaban que los niños de la clase trabajadora, y en especial los negros, estaban siendo sacrificados, en aras de un progresismo liberal de clase media, al negárseles la oportunidad de adquirir las destrezas básicas y la disciplina de trabajo intenso que necesitaban para participar eficazmente en su propia cultura (Masterman, 1993, p. 50).

La falta de rigor intelectual, junto con la ausencia de una perspectiva política clara, repercutió en el relativo fracaso cosechado por las experiencias progresistas de renovación pedagógica en los años setenta y en la gloriosa década neoliberal. Esto animó la recuperación del pensamiento gramsciano, actualizando la polémica que mantuvo el filósofo italiano con las tesis basadas en la psicología de la *tabula rasa.* Pero, por otra parte, además influyó en las pedagogías progresistas que alumbraron las primeras experiencias pioneras de enseñanza de los medios, acentuando la importancia de la hegemonía burguesa, tanto en los procesos educativos

como fuera de ellos, a través de los medios masivos y las industrias del espectáculo.

A partir de Gramsci, los movimientos de renovación pedagógica plantearían, en consecuencia, claramente, que no es posible romper con la ideología dominante sin poner en duda, mediante el diálogo, las prácticas y supuestos de sentido común en las que profesores y alumnos están igualmente atrapados. «Toda pedagogía que no reconozca hasta qué punto las pautas de dominación y subordinación están profundamente enraizadas en nuestras prácticas sociales y pedagógicas, y –en realidad– en toda percepción que tenemos de nosotros mismos o de los otros, difícilmente podrá abordar la opresión del sistema que funciona en la mayoría de las aulas» (Masterman, 1993, p. 51). Es así que, partiendo de una pedagogía social consistentemente dialéctica, Gramsci contribuye a que las pedagogías progresistas comiencen a cuestionar la educación bancaria desde un criticismo práctico basado en la (auto)disciplina y la autoridad. Bien es cierto que, como punto de partida, la lectura de su obra, al desplegar innumerables reflexiones para afrontar el problema de la educación, deja no obstante abierta la cuestión de cómo abordar o resolver la contradicción de la disciplina (reprimir) entre la concepción objetivista y la mirada dialéctica de la cultura (liberar), lo que remite –por las dudas rousseaunianas del filósofo sardo–, desde la micropolítica de la educación, al problema de la producción del sujeto. Veamos a continuación cómo tal aspecto, sustancial en el debate materialista sobre la ideología, se ha resuelto en el ámbito de la comunicación educativa, considerando su importancia para una alternativa radicalmente democrática de apropiación emancipatoria de los medios y mediaciones simbólicas de la actual tecnocultura a partir los términos de la discusión que inspirara el filósofo italiano.

## EL RETO DE LOS ESTUDIOS CULTURALES

Junto al concepto semiótico de «representación», la forma en que evolucionaron las teorías sobre la ideología durante la década de los setenta contribuyó a que los profesores de medios dispusieran de los suficientes elementos y el instrumental teórico adecuado, en su empeño de promover dinámicas de enseñanza-aprendizaje centradas en la autonomía crítica del educando. A partir de la recuperación de la obra de Gramsci, la

investigación en comunicación afronta así el problema del sujeto rehabilitando la figura de la audiencia desde una concepción activa de su rol en el proceso de mediación social. Y ello, de acuerdo con una perspectiva que inaugurará fructíferas reflexiones en torno a la relación cultura/medios/intelectuales, previo reconocimiento de la función orgánica de los modernos aparatos de difusión, lo que había suscitado en la sociedad moderna multitud de debates internacionales en torno a la llamada «escuela paralela» de la cultura de masas. El filósofo italiano servirá, en este marco, de punto de anclaje en el que la educación audiovisual de orientación emancipadora asiente sus bases teóricas, justo cuando los análisis estructuralistas de la ideología entran en una irremediable crisis que, precisamente, este mismo enfoque acabará agravando. Así, después del redescubrimiento de su obra y el desarrollo de la antropología de las culturas subalternas al principio de los setenta, la ideología fue equiparada al sentido común, a nuestras ideas y prácticas más naturales y evidentes. La supremacía se obtenía tanto por consenso como por imposición (Masterman, 1994, p. 23):

> Frente al esquematismo de las reparticiones binarias, opera la compleja trama de los sistemas de alianza (y de negociaciones) en el establecimiento de la voluntad general, ese proceso de construcción de la hegemonía, es decir, la obra de la dirección política, moral y cultural de un grupo social –un bloque histórico– que penetra en el meollo del cuerpo social, influyendo en su manera de vivir, su mentalidad, actitudes y comportamientos prácticos (Mattelart, 1993, p. 100).

Ahora bien, la teoría de la hegemonía no es la única aportación gramsciana a la práctica emancipatoria de la comunicación educativa. Más allá de la interpretación que hace Masterman de su pensamiento como un corpus fundante de la educación audiovisual, al menos en el Reino Unido, en su papel democrático y subversivo frente a la hegemonía de la autoridad (Masterman, 1993, pp. 209 y 210), las estrategias de enseñanza y apropiación de los medios encontraron además en el filósofo sardo líneas referentes de intervención, vías abiertas, no solo a partir de sus reflexiones pedagógicas o sobre la cultura popular, sino además, como aquí se trata de demostrar, también a partir de un nuevo planteamiento metodológico respecto a las ciencias sociales y su problematización del conocimiento y la política; lo que le llevaría a vincular vida cotidiana y producción en un enfoque marcadamente dialéctico de los términos de infraestructura y superestructura (Paoli, 1992). En efecto, tal como venimos argumentando desde el principio, «si Gramsci pertenece a los clásicos de las ciencias

sociales es porque su obra –asimilada críticamente– todavía ayuda a comprender y transformar nuestro presente» (Díaz Salazar, 1992, p. 16). Ya que su pensamiento se coloca, como señala Vacca, en la encrucijada de los grandes problemas de la modernidad, y se desarrolla en la confrontación con las principales corrientes del pensamiento contemporáneo (Vacca, 1994, p. 25). Es por esto que, en este libro, nuestra propuesta va dirigida a una reinterpretación de los elementos fundamentales subyacentes en su obra, con el fin de abrir una línea de investigación que vincule conceptos como el de «sentido común» o «consenso» al proyecto teórico-práctico de la pedagogía de la comunicación, en tanto que didáctica de la sospecha o reflexividad dialógica sobre los medios y contenido de las formas de representación cultural.

Frente al tradicional proteccionismo y la alfabetización audiovisual de la sociología funcionalista, las primeras experiencias críticas de educación para la recepción crítica de los medios toman como propias, en la década de los sesenta, las teorías de la industria cultural (Adorno y Horkheimer) y de los AIE (Althusser), ofreciendo un discurso, que podríamos calificar de lineal, acorde con los fundamentos de lo que Masterman denomina «paradigma del arte popular» (Masterman, 1994, p. 22). Un modelo cuyo empeño no es tanto favorecer realmente la autonomía de los alumnos como enseñarles a discriminar entre los medios, basándose en la idea de que la cultura popular era tan capaz de producir auténticas obras de arte como la cultura elevada. El problema con el que se encontró esta enseñanza de los medios es que su eficacia demostró ser nula en la práctica, y aparte pecaba de excesivo despotismo ilustrado al remitir a un proyecto paternalista de educación que, por sistema, negaba los gustos del destinatario de la enseñanza, un actor, que, pese a su participación en estas experiencias pioneras y transgresoras del sistema escolar, seguía recreándose en su socialización con los medios y productos culturales calificados de «baja calidad», aquellos que esta misma teoría educomunicativa desdeñaba por sistema, de acuerdo con una noción estética y cultural jerarquizada. Según Masterman:

> 1) La enseñanza audiovisual seguía siendo esencialmente proteccionista. Todavía era un ejercicio en cierto sentido paternalista al proponerse mejorar el gusto del alumno; 2) seguía siendo un paradigma evaluador, y tenía el gran inconveniente de que no había un criterio comúnmente aceptado para evaluar los medios; 3) no era solo cuestión de la dificultad práctica de la distinción entre los buenos y los malos medios. Existían también grandes dudas, incluso, sobre si era

> apropiado aplicar los principios estéticos a una gran variedad de productos audiovisuales… El movimiento de Artes Populares fue, en esencia, un modo de legitimar los estudios sobre cinematografía […]. Y ya en los setenta se estaba comenzando a ver con meridiana claridad que una enseñanza audiovisual que pretendiera tener alguna relevancia para los alumnos debía dar predominio, no al cine, que en realidad era un poco marginal, a la experiencia mucho más importante para ellos (Masterman, 1994, p. 23).

De esta forma, lo que se ponía en cuestión no era solo un modelo limitado de enseñanza de los medios, sino también los fundamentos teóricos del mismo como guías para una política democratizadora de la comunicación, dado su carácter texto-centrista que, en teoría del cine, por ejemplo, vino asociada al análisis de los efectos subconscientes sobre el espectador [4] . Revisemos pues, aunque sea brevemente, dichos enfoques para contextualizar el origen y valor de las aportaciones gramscianas.

Psicoanálisis y marxismo constituyen, en su origen, las dos grandes líneas teóricas de interpretación en la enseñanza del cine cuando, por vez primera, se introduce en algunas escuelas la llamada educomunicación (paradigma del arte popular). Los primeros profesores de medios dedicados a la didáctica de la imagen constituían, en realidad, una generación formada en las lecturas de la Escuela de Frankfurt. Es decir, paradójicamente, el conocimiento de los medios que exponían ante los alumnos parte, desde el punto de vista de estos autores, del rechazo frontal de la cultura de masas. Ya que la misma suponía, de hecho, haciéndose de una interpretación laxa de Adorno, la quiebra de la cultura, mercantilizada por la lógica de expansión del capital, e, igualmente, como resultado concebida como la alienación absoluta del sujeto consumidor, convertido en mero apéndice de la industria cultural. Son Adorno y Horkheimer, tal como hemos visto, quienes por primera vez llaman la atención sobre el papel estratégico de la cultura en las sociedades tardocapitalistas, introduciendo la noción de «industria cultural» para descubrir la racionalidad que despliega el sistema en los procesos de legitimación:

> A los ojos de Adorno y Horkheimer, la industria cultural, como lugar de realización de la serialización, de la estandarización y de la división del trabajo, fija de manera ejemplar la quiebra de la cultura, su caída en la mercancía. La transformación del acto cultural en valor destruye su poder crítico. El reino de la pseudo-individualidad, iniciado con la existencia de la propia burguesía, se extiende con urgencia por la cultura de masas (Mattelart y Mattelart, 1987, p. 220).

Sin embargo, por ser un pensamiento de la pura negatividad, pese a su fundada crítica epistemológica a la investigación administrativa, apenas

contribuyó a cambiar, en la teoría y en la práctica de la intervención pedagógica, las estructuras de dominación ideológica, centrado como estaba en el anatema y la denuncia de la «cultura afirmativa», resultando, en cierto modo, convergente, como vimos, en cuanto a sus resultados, con la *mass communication research* –de la que pretendía erigirse en crítica demoledora– (Wolf, 1991, p. 110). Recordemos algunas reflexiones relativas al debate sobre comunicación y cultura que páginas atrás hemos reseñado, por razones obvias, de forma muy sintética, a efectos de contextualizar las propuestas pioneras en comunicación educativa y la contribución de Gramsci a una nueva lectura de la mediación pedagógica.

Señalábamos en un epígrafe anterior que el pesimismo histórico que rezuman en parte los trabajos de la Escuela de Frankfurt tiene, como consecuencia, la absoluta negación del carácter híbrido y contradictoriamente abierto de la cultura de masas, puesto que, en el fondo, esta era analizada desde el modelo clásico:

> La unión que establecen entre la tecnología, la cultura, el poder y la economía no se analiza en sí: solo están ahí para aclarar lo que consideran como la degradación del papel [de la cultura] y el papel que ha de cumplir la filosofía, y el arte. Ahora bien, no encontrarnos entre estos pioneros un análisis sobre la forma en la que, dentro de cada realidad concreta, la industria cultural se incorpora al juego de las instituciones, sobre cómo se sitúa en relación con el Estado y la sociedad civil organizada. Menos aún sobre la forma en que cada uno de sus componentes (cine, música, prensa, radio, etc.) lleva a efecto, a partir de su especificidad, este proceso de industrialización. La noción de industria cultural sirve, pues, de contraste a una cierta sacralización del arte y la alta cultura, más que a elucidar la industrialización de la cultura y, no digamos, su internacionalización (Mattelart, 1987, p. 221).

Obviamente, este andamiaje teórico del que se dotaron los profesores de medios tuvo consecuencias en la didáctica de la educación para la recepción. A modo de ejemplo, coincidente con la temática de preocupación de McLuhan y sus discípulos, se partía del dualismo educación/entretenimiento, o lo que es lo mismo, disciplina/placer –en términos foucaultianos–, como punto nodal de la interacción con los medios y su posible utilización en las mediaciones pedagógicas. La teoría estética de Adorno dirigía sus críticas contra la *falsa felicidad* como falsa conciencia del arte afirmativo. Si, como hemos argumentado, placer y cultura mediática –o industria cultural, en un sentido genérico– iban íntimamente ligados, una experiencia auténtica de la cultura debía significar exactamente todo lo contrario, tal como hemos apuntado antes en la

exégesis de su obra. De este modo, concluíamos, la teoría de la enseñanza de los medios se convertiría en puro teoricismo. La espontaneidad estaba vedada, la mixtura y el placer también. Ya que, como citábamos páginas arriba con Martín Barbero, allí donde empieza el aprendizaje de la lectura, termina el goce (Martín Barbero, 1983, p. 66). Algo similar sucedería con las tesis de los AIE. Los primeros educadores que introdujeron la enseñanza de la comunicación en las escuelas utilizaban el concepto de industria cultural para explicar la dinámica de la cultura de masas –en especial, como hemos dicho, aplicado al estudio del cine–, mientras que con la noción de aparatos ideológicos estudiaban el sentido de las lecturas preferidas, desveladas en los análisis en boga por la semiología de los medios y de la información de actualidad. Ambas tradiciones, en tanto que teorías dominantes del marxismo en los sesenta, participaban del modelo hegemónico o paradigma informacional [5] . La lógica del sistema era totalizadora, no dejaba resquicio alguno a otras dinámicas distintas a las de la lógica del capital; de hecho, con la industria cultural, desaparece la cultura, mientras que el Estado se presentaba a los ojos del marxismo estructuralista como un ente unívoco cerrado a toda posibilidad de disputa o contradicción.

Recordemos algunas de las principales ideas expuestas sobre el autor de *La revolución teórica de Marx*. Para Althusser, la ideología es una práctica productora de sujetos:

> El sujeto no es la fuente original de la conciencia, la expresión de la irrupción de un principio subjetivo en los procesos históricos objetivos, sino el producto de una práctica específica que opera a través del mecanismo de la interpelación. Si, según Althusser, los agentes sociales no son el principio constitutivo de sus actos sino soportes de las estructuras, sus principios subjetivos de identidad constituyen otro elemento estructural que resulta de prácticas históricas específicas (Mouffe, 1978, p. 69).

Hemos señalado cómo la crisis del estructuralismo vendría a negar estos términos refutando la teoría del Estado, implícita en tal definición. Citando una vez más a Mattelart, decíamos que «el teoricismo althusseriano, encerrado en la racionalidad de la reproducción social, consideraba la estructura como una máquina autosuficiente y autoabastecida. Nueva versión del funcionalismo de izquierdas, se administraba, esencialmente, al margen de las contradicciones sociales que atravesaban tanto el Estado como la sociedad civil» (Mattelart y Mattelart, 1987, p. 37). Frente a esta lectura poco productiva, desde el punto de vista de la mediación cognitiva

de los públicos a formar, la apropiación de Gramsci representa una apertura renovadora que contribuiría a superar, efectivamente, dos obstáculos fundamentales de la formación en comunicación desde la óptica materialista:

> Rechazo de una concepción fenomenista de las ideologías y de las superestructuras, sobre el modelo de la relación esencia (base) y fenómeno (ideologías y superestructuras), porque el aparato de hegemonía, al igual que el aparato de Estado, aparecerá como condición de existencia y de funcionamiento de la base (Buci-Glucksmann, 1978, p. 67).

Y, en segundo lugar, esta lectura, considerando su posición historicista, reconoce la importancia de las brechas, suturas y espacios de intervención, en la medida que entiende los aparatos de hegemonía –en este caso, los medios– como lugar y epicentro de múltiples pugnas y luchas ideológicas contradictorias, como instituciones de la sociedad civil:

> Medios de comunicación, centros educativos, sindicatos, organismos eclesiales, etc., no son aparatos ideológicos del Estado, son instituciones ideológicas y políticas de la sociedad civil cuyo funcionamiento se deslinda de los dictados gubernamentales en la medida en que son espacios abiertos a la lucha de clases. Son conocidas las consecuencias catastróficas del supuesto sectario según el cual, por ejemplo, las universidades son simples aparatos del Estado. La imagen del Estado como un Leviatán que lo devora y abarca todo es deudora de una concepción del Sujeto único, cuyas decisiones imponen su curso a la historia (Pereyra, 1988, pp. 61-78).

La lectura de Gramsci por los profesores de educomunicación abre de este modo un nuevo espacio a la crítica del consenso para pensar el problema de la reproducción social en todas sus dimensiones y con su necesario espesor histórico (Buci-Glucksmann, 1979, p. 381). Masterman señala al respecto cómo el redescubrimiento de Gramsci lleva a un planteamiento del control ideológico de los medios cuestionando la naturalidad de la imagen, al introducir la cuestión del poder como elemento central en el discurso sobre la producción, la circulación y el consumo de representaciones (Masterman, 1994, p. 23). Si bien Althusser había puesto el acento en la dimensión material y la importancia de la producción del sujeto y el imaginario, la recuperación de Gramsci va a significar, en este sentido, el retorno de la educomunicación al problema y reconocimiento del sujeto en su apropiación de las imágenes y representaciones de la industria cultural:

> El debate sobre la comunicación y la educación nos retrotrae a la preocupación por el sujeto, por la persona humana, a quien ciertas ideologías convirtieron en simples consumidores y otras olvidaron, dejando de lado sus necesidades y su cotidianidad. Se trata de un retorno al sujeto que

no deja de lado la vinculación entre su cultura y sus orígenes, en interrelación con la cultura de masas (Quiroz, 1993, p. 23).

El reconocimiento adquirido por los aportes del filósofo sardo apuntaría además a una crítica del concepto de Estado en Althusser que, con Gramsci –como hemos analizado– supuso un salto cualitativo en el desarrollo de las ciencias sociales, de indudable interés para la articulación micro-macro de la pedagogía de la comunicación entre los niveles local, nacional y supranacional.

Hemos dicho que, desde un principio, sus presupuestos teóricos avanzan una nueva perspectiva sobre la ideología en cuanto gnoseología de la superestructura –dirá Buci-Glucksmann–. Es decir, la ideología se equipara, a partir de entonces, al proceso de conocimiento en las superestructuras, de eminente carácter práctico, en primera instancia. De este modo, «Gramsci rechaza la primacía causal exclusiva de lo económico y su punto de vista sobre la ideología supera las ideas de que cada clase tiene su propio paradigma ideológico fijo y cerrado, de que toda ideología está relacionada con la clase social y que la dominancia social se forja a través de la deformación, mistificación e imposición ideológicas» (Ball, 1993, p. 179). Para ello, ofrece una solución al problema de las instancias económica, política e ideológica, como espacios figuradamente escindidos de la realidad social.

Desde una perspectiva relacional, despliega, en otras palabras, una crítica ideológica, hasta entonces cosificada por los análisis mecanicistas, de la que había sido deudora la tradición marxista, abriendo el análisis a la realidad viva y fluida de la cultura común. Para la comunicación educativa, la perspectiva gramsciana en relación con los problemas de la cultura, como ámbito necesariamente ligado al mundo del trabajo, representaría, en este sentido, un modelo heurístico potente, de plena validez en nuestra contemporaneidad, al definir un universo categorial dialécticamente abierto y productivamente articulado.

Si, como hemos apuntado, a modo de inferencia, «estilo de sociedad y medios de comunicación son dos realidades inseparables y que no se puede desarrollar una pedagogía que tenga en cuenta los medios de comunicación sin una opción pedagógica ante un modelo de sociedad concreta, parece lógico pensar que el estudio de las bases teóricas de una propuesta de pedagogía de la comunicación al servicio de la democracia y la emancipación social debe abordar el marco global de las condiciones de

producción y reproducción social como el filósofo sardo hiciera en su diagnóstico de la anatomía del nuevo capitalismo y la revolución americana (Corominas, 1994, p. 34). Desde este punto de vista, la pedagogía de la comunicación ha de concebir, necesariamente, su proyecto en el marco de una sociedad con nuevos sistemas de comunicación y nuevas formas de sociabilidad, que da cuenta de la centralidad de los procesos ideológicos. Por eso, desde un enfoque dialéctico totalizador, ha de ocuparse de la cultura del simulacro, a la que hacíamos referencia, y del *marketing* como instrumento propagandístico esencial para el sostenimiento de las relaciones sociales asimétricas, correlacionando toda pedagogía y voluntad de intervención y transformación social con los procesos transversales de reconstitución y cambio social que imprime el capitalismo, en un sentido genérico.

El estudio de la hegemonía demuestra que la cultura tiene un componente orgánico que responde a los imperativos de los modos de producción. Así, el estudio de las formas culturales, en las que la pedagogía de la comunicación inserta su praxis de vocación emancipadora, ha de partir del cuestionamiento e impugnación de la cultura hegemónica y, en un sistema de capitalismo avanzado o de subsunción real de la sociedad entera por el capital, ha de significar la subversión del orden simbólico reinante, contribuyendo a una mayor reflexividad sobre el acto de consumo mediante la valoración en sus justos términos de las consecuencias fundamentales que representa la evolución del obrero-masa al obrero social. Un compromiso intelectual que pasa por recuperar el proyecto original de los estudios culturales, hoy paradójicamente de clara orientación antimarxista, por más que Gramsci y los clásicos del materialismo cultural son una y mil veces citados y referidos para validar el nuevo empirismo abstracto sobre los procesos de intercambio y consumo cultural. Hablamos, claro está, de un proyecto que, cuando Raymond Williams publica *Culture and Society,* respondía al compromiso histórico de la Nueva Izquierda británica con el movimiento de educación de adultos de los años treinta y cuarenta. Es decir, salvo error de no pretender la autonomía crítica y la transformación social de los sujetos y las clases populares, la pedagogía de la comunicación no puede renunciar a su articulación social, a la mediación de teoría y praxis, de una educomunicación para la gente, articulada desde los mundos de vida, a partir de la voluntad de re-existencia e insubordinación que acompañan al sentido común contrahegemónico. Esto es, no se trata de iluminar a las

masas, sino de abrir la comunicación educativa a la cultura democrática y a la práctica y la necesidad social de lucha por una vida digna de los colectivos subalternos a partir del compromiso como intelectuales orgánicos y mediadores de las redes de información y libertad; lo cual supone una clara revolución en el planteamiento inicial de las ciencias sociales, en términos epistemológicos. Pero sigamos profundizando en el legado que aporta Gramsci al problema central objeto de nuestro interés, a propósito del marxismo y la teoría crítica de la mediación social, para no perder el hilo de nuestro razonamiento.

A fin de recapitular nuestro análisis al respecto, convendría concluir que, indudablemente, es preciso reconocer la contribución epistemológica de la obra de Gramsci, ya que resulta, a efectos prácticos, definitoria tanto en el programa materialista de investigación en comunicación y cultura como, desde el punto de vista de la mediación, para la articulación de procesos de movilización y transformación de la esfera pública. En este punto, podríamos establecer una comparación con las matrices epistémicas de otras tradiciones, por ejemplo en Estados Unidos, referenciando la obra de los reconstruccionistas sociales, y su influencia, aún hoy en la pedagogía crítica, con el fin de cuestionar, justamente, su limitado reformismo desde una episteme política que reivindica la pedagogía de la comunicación precisamente por su capacidad subversiva, pero no tenemos el tiempo ni el espacio necesario. Remitimos al lector a otros trabajos anteriores como *Introducción a la teoría de la comunicación educativa* (Sierra, 2000) en la que ya hemos dado cuenta de tales términos del debate en la historia de las ideas. Lo importante aquí, siguiendo el hilo rojo de nuestra argumentación, es que si las ideas de Gramsci tienen vigencia en nuestro campo de estudios es, en buena medida, por la politización de la mediación social que diera forma metodológica a nuevas estrategias educomunicativas dentro y fuera del aula. A partir de la recuperación de su obra, puede decirse que la perspectiva emancipadora de la comunicación empieza a pensar la «educación audiovisual» como un campo de disputa de los discursos y el sentido común de los educandos, enmarcando esta disputa, en términos de guerra de posiciones, desde el punto de vista de la contribución de la pedagogía al desarrollo de un modelo general de sociedad al tiempo que, de paso, contribuiría a consolidar las bases y estrategias metodológicas de la educomunicación a partir de modelos no jerárquicos y reflexivos,

conectando el pensamiento crítico de la manera más viva, desde la propia experiencia de los actores sociales.

Si la enseñanza audiovisual era, en lo esencial, tradicionalmente proteccionista, tratando con cierto paternalismo al alumno, y por ende evaluadora, al aplicar criterios estéticos heredados de la literatura y las humanidades clásicas, esencialmente ajenos a los nuevos medios de comunicación social y la experiencia del sujeto educando y la audiencia, con la recuperación del valor de la ideología y el potente aparato conceptual desplegado por la semiótica y las tesis sobre la hegemonía, la pedagogía de la comunicación pasa al centro de las cuestiones políticas y sociales más importantes de nuestro tiempo asumiendo un cambio de paradigma de implicaciones sustanciales a lo largo de la historia por su clara voluntad praxeológica. En este sentido, Gramsci nos ofrece, a modo de punto de partida, innumerables herramientas conceptuales para afrontar problemas tales como la relación educación *versus* diversión, en el trasfondo de debates sobre el papel de la televisión educativa o la función colonizadora de la cultura del entretenimiento difundida por las industrias culturales, contribuyendo a inspirar, en especial en países del sur como los de Latinoamérica, experiencias innovadoras y de gran influencia social, como por ejemplo es posible documentar, históricamente, en la comunicación popular y alternativa de la región. En definitiva, con el legado de Gramsci y las lecturas sobre la subalternidad de la antropología materialista, el marxismo comienza a disponer de razones y elementos de intervención y crítica de la cultura hegemónica más dinámicos y productivos. Ahora bien, tal como avanzamos páginas atrás, también tales contribuciones se han traducido en ciertas derivas culturalistas acorde con el neopositivismo legitimador de la comunicación como dominio al poner el acento en la cultura popular y las formas de resistencia y autonomía de los sectores populares de forma indeterminada. En una suerte de movimiento pendular, como parte de una concepción idealista de las formas de resistencia de las culturas mediáticas, al traspasar los esquemas mentales y los presupuestos atribuidos a la clase dominante al poder de impugnación de la cultura popular, desde principios de siglo observamos que:

> Si antes una concepción fatalista y mecánica de la dominación hacía de la clase dominada un ser pasivo solo movilizable desde fuera, ahora la tendencia será atribuirle en sí misma una capacidad de impugnación ilimitada, una alternatividad metafísica. Lo más grave de esta oscilación, como anota García Canclini, es que se insistió tanto en la contraposición de la cultura subalterna y la

> hegemonía, y en la necesidad política de defender la independencia de la primera, que ambas fueron pensadas como exteriores entre sí. Con el supuesto de que la tarea de la cultura hegemónica es dominar y la de la cultura subalterna resistir, muchas investigaciones no parecen tener otra cosa que averiguar fuera de los modos en que una y otra cultura desempeñan sus papeles en este libreto (Martín Barbero, 1987, p. 86).

La influencia de la teoría clásica de la ideología y los estudios psicosociológicos sobre los efectos manifiestos y latentes de la comunicación hallan así eco en ciertos estudios culturales de nueva hornada que, negando *de facto* el espesor híbrido de lo cultural y lo subalterno, en términos históricos, simplifican según los preceptos de una teoría subjetivista y, en algunos casos, metodológicamente individualista, similar a los planteamientos esbozados desde otro punto de vista por la teoría de usos y gratificaciones y la *mass communication research,* el universo complejo de la comunicación y la cultura y las necesarias o inevitables contradicciones que tienen lugar en su seno desde el punto de vista genérico. Como señalan García Canclini y Martín Barbero, debido en parte al sesgo que introduzcan las técnicas etnográficas en el análisis de la recepción, la celebración de la creatividad contrahegemónica de la gente común hoy es aplicada, sin más, a cualquier tipo de variación en la aplicación de la norma por obra de una acrítica agregación de los datos empíricos obtenidos en trabajo de campo, dentro de una interpretación general de orientación falsamente marxista o, más bien, para ser más precisos, profundamente antimarxista.

En su planteamiento original, Raymond Williams desarrolla los presupuestos teóricos del análisis gramsciano incorporando nuevos elementos a la crítica a la hora de reconstruir el concepto de hegemonía a partir de la asunción de la cultura común, de la tradición democrática que tiene su eje en la cultura de la clase trabajadora, y de la elaboración de un complejo modelo de mediación social sobre la dinámica de los procesos culturales. En *Culture and Society,* parte de dos perspectivas fuente:

> El teórico, que desarrolla las implicaciones de la introducción del concepto gramsciano de hegemonía en la teoría cultural, desplazando la idea de cultura del ámbito de la ideología como único ámbito propio, esto es, el de la reproducción, hacia el campo de los procesos constitutivos y por tanto transformadores de lo social. Y el metodológico, mediante la propuesta de una topología de las formaciones culturales que presenta tres estratos: arcaico, residual y emergente (Martín Barbero, 1987, p. 89).

Junto a *The uses of literacy,* de Richard Hoggart, y *The making of the English working class,* de E. P. Thompson, Williams plantea, en esta dirección, una nueva agenda en las investigaciones de las ciencias sociales y humanas, conectando productos y relaciones culturales (Williams, 1997b, p. 163). Un planteamiento este que tendrá un fuerte impacto teórico en el estudio de la comunicación cuando el propio Raymond Williams señale, años más tarde, los vínculos sociohistóricos del sistema global de medios de difusión y las prácticas culturales, superando las previsibles conclusiones psicologistas del paradigma de los efectos que dominaron desde Lasswell y la escuela estadounidense el análisis de los medios de comunicación colectiva. El Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de la Universidad de Birmingham se convierte así, a partir de entonces, en epicentro de la renovación de los estudios comunicológicos, amparando, además, el desarrollo científico de la nueva historia social desde el movimiento obrero y los emergentes nuevos movimientos sociales incluyendo grupos específicos de población como las subculturas juveniles.

No obstante, los avances para el estudio de la cultura cotidiana, así como la liberación de cierto yugo impuesto por conceptos reduccionistas en la interpretación de términos fundamentales como el de ideología, cuya orientación estuvo en principio, como hemos visto, dominada por un enfoque althusseriano; desde que en la década de los setenta irrumpió con fuerza en el panorama de las ciencias sociales, la joven escuela de estudios culturales ha experimentado un cambio teórico significativo a partir de la década de los ochenta, en plena década gloriosa del neoliberalismo, renunciando, en lo fundamental, al programa específico del materialismo cultural. Como critican Beezer y Barker:

> La investigación en estudios culturales es ahora menos una cuestión de descodificar las operaciones del poder y de la resistencia, con la vista puesta en adonde podríamos ir la próxima vez. En su lugar, ha tomado el estatuto de un testigo, dando voz a los significados que se hacen aquí y ahora. Adónde llegan esos significados, adónde podrían conducir, qué posibilidades podrían contener: preguntar esas cosas es ser injustificadamente enjuiciador y elitista (Barker y Beezer, 1994, p. 17).

Como resultado, los estudios culturales posmodernos tienden hoy a convertirse en un análisis, en lo fundamental inconexo, de las prácticas de consumo, al margen de las estructuras que constriñen la producción y circulación de los discursos sociales:

1. Se ha pasado de la noción de poder textual a una valoración de las estrategias de lectores y audiencias. «Los estudios culturales han cambiado su base fundamental, de manera que el concepto de clase ha dejado de ser el concepto crítico central. En el mejor de los casos, ha pasado a ser una variable entre muchas, pero frecuentemente entendido ahora como un modo de opresión, de pobreza; en el peor de los casos, se ha disuelto. Al mismo tiempo, el centro de atención principal se ha deslizado hacia cuestiones de subjetividad e identidad hacia esos textos culturales y mediáticos que habitan en los dominios privados y doméstico, y a los cuales se dirigen. Simultáneamente, ha habido un deslizamiento hacia una metodología que restringe la interpretación a aquellos casos en los que se ve a los participantes capacitados, y que aparta la atención de las estructuras» (Barker y Beezer, 1994, p. 25).
2. La etnografía es considerada el único método capaz de captar todos los significados densos («gruesos») de las actividades de las audiencias. Por lo que resulta muy difícil mantener ahora cualquier noción de poder textual como complementaria de las interpretaciones de los públicos al profundizar en nuestra comprensión de las ideologías. Así, el centro de atención básicamente es, casi en exclusiva, la resistencia, con la implicación de una oposición momentánea o episódica que nada o poco aporta a la interpretación de la comunicación como dominio, al tiempo que ha sido reemplazado un énfasis en el ejercicio del poder cultural como rasgo continuo de la vida cotidiana sin valor, efectivo al menos, en términos emancipatorios. Dentro del lenguaje del posmodernismo, podríamos sugerir que una intención de comprender las narrativas principales del rechazo político ha sido reemplazada por una disposición a explorar aquellas menos evidentes –y en la superficie menos heroicas– historias de la producción ordinaria de significados (Barker y Beezer, 1994, p. 16). La investigación culturológica está así reemplazando la preocupación por las relaciones de poder entre textos y audiencias por la preocupación por las relaciones de poder, encarnadas en el propio proceso de investigación.
3. La actividad cultural se percibe sin embargo como una forma de resistencia a las desigualdades, reales y concretas, de poder y de posesión material. Frente a cualquier resquicio reduccionista que vea al sujeto como producto de los discursos públicos, los estudios culturales

identifican para ello resistencia con la actividad indiferenciada, como una forma de oposición hipergeneralizada y no específica.

4. Por otra parte, en la utópica celebración de las diferencias, de la identidad y la diversidad culturales, se ha perdido de vista el análisis de la determinación económica. El concepto de clase social deja de ser el concepto crítico central para constituirse en una variable más entre otras que conforman el comportamiento cultural de los sujetos. La obsesión por la dinámica familiar de la «mirada audiovisual» está impidiendo una dedicación a las cuestiones del poder mediático hiperconcentrado, de cómo las familias entienden su lugar en el contexto más amplio del marco social. Y cómo este mismo marco condiciona su acceso al capital cultural en el campo desequilibrado de nuestra posmodernidad tardocapitalista.
5. Se está produciendo así una domesticación de los estudios culturales mediante el predominio de una tendencia a la pérdida del contexto que comprende cómo y, sobre todo, por qué la televisión, u otros medios, se usan como recurso privado de comunicación.
6. En definitiva, los estudios culturales han sustituido variables macrosociológicas por cuestiones de subjetividad e identidad, a nivel micro, abstraídas en la concreción de lo inmediato, independientemente de los textos culturales y mediáticos que dominan el modo de consumo doméstico, contrariamente a toda inspiración verdaderamente gramsciana, pese a las reiteradas citas del autor que inspirara muchas de las ideas originales de la Escuela de Birmingham.

La integridad teórica y política –praxeológica, en definitiva– se ha perdido de este modo en el juego retórico del discurso posmoderno. Para problematizarse las diferentes formas de descodificación, los estudios culturales deberían modificar su agenda en favor de un enfoque más abierto en su capacidad de integración explicativa, sin perder de vista las determinaciones textuales si procura responder a las nuevas interrogantes que planean sobre el campo de la comunicación las redes digitales. Cuestiones tales como «las definiciones institucionales de las audiencias (por ejemplo, en los departamentos de investigación de audiencia de emisores), el surgimiento de nuevos géneros (que especifican sus propios marcos epistemológicos y comunicativos), la necesidad de superar las maneras binarias de concebir los textos y la involucración del televidente

(por ejemplo, abierto frente a cerrado), el esfuerzo de integrar la obra nueva en la cognición, y la reformulación de la vieja cuestión del poder y la influencia de los medios de comunicación de masas (cuestionando, por ejemplo, el supuesto de que la visión casual es más resistente a los efectos que lo que es la concentración)» (Barker y Beezer, 1994, p. 40) requieren respuestas más solventes que los lugares comunes que hoy cunden por doquier en esta corriente de estudios mediológicos acomodados al orden reinante de la estructura real de la información.

El reto que plantea ahora toda investigación que se pretenda crítica, al menos en la tradición del materialismo histórico, desde la que escribimos y pensamos, es la articulación de la dialéctica estructurante, implícita en los análisis del modo de producción de la comunicación que formula la economía política de la comunicación, en un tiempo, no lo olvidemos, de hiperconcentración vertical, horizontal y cruzada, con el reconocimiento de la experiencia de racionalidad y sociabilidad que contiene la praxis comunicativa cotidiana de las clases subalternas. Ello exige, en lógica coherencia, la reivindicación del poder como elemento estructurador del discurso, hoy por lo general oculto u omitido en los análisis por un desplazamiento conceptual y epistemológico profundamente antimarxista. En otras palabras, la perspectiva culturológica podrá comprender, con garantía y consistencia crítica, el espesor de lo popular en las culturas mediáticas, desde el reconocimiento explícito del sujeto, sin redundar en nuevas formas idealistas de negación de la dialéctica de reproducción social, ni reduccionismos deterministas de cualquier tipo, solo y exclusivamente si asume, y esta es una condición insoslayable, el compromiso histórico que está en el origen de la filosofía de la praxis y el legado de la Nueva Izquierda británica. Parafraseando al propio Gramsci, hoy en el enfoque culturológico de la investigación en comunicación es más que nunca necesaria una cultura investigadora regida por el pesimismo de la razón y el optimismo de la voluntad. Una lectura posicionada del mundo de la imagen que no esté exenta de una cultura del goce, tal como supo intuir en su obra el dramaturgo alemán Bertolt Brecht, un referente, como demostraremos, en la fundamentación de una concepción materialista de la comunicación y la cultura.

[1] En lo sucesivo parte de las ideas y reflexiones que se indiquen de manera indirecta sobre la importancia de Gramsci en la teoría educativa y en la sociología de la cultura retoman algunas clarividencias de los análisis de Lerena (1983, pp. 504-510).

[2] A partir de la obra de Giroux, la pedagogía crítica estadounidense reivindica el pensamiento de la escuela reconstruccionista en la articulación de un proyecto emancipador, que la educación audiovisual aquí expuesta también toma en consideración, pero no de manera acrítica. En este sentido, Gramsci contribuye a una epistemología que profundiza hasta sus últimas consecuencias la vinculación del modelo de escuela con el modelo general de reproducción social, dada por supuesto su perspectiva dialéctica, limitación principal, por carencia, de la obra de Dewey.

[3] Bajo el régimen fascista, la escuela en Italia entra en crisis aprobándose la reforma pedagógica de Gentile, basada en la división y especialización profesional, que Gramsci considera inspirada en intereses clasistas. De modo que la escuela humanista tradicional quedaba reservada a las clases dominantes y a los futuros grandes intelectuales, mientras que las escuelas profesionales de acceso universal son destinadas a la formación y reproducción de la clase trabajadora.

[4] Durante la década de los setenta la revista *Screen* dominaba el espectro teórico de la cinematografía, con sus modelos de análisis cultural, como sistema arquetípico en la práctica totalidad del ámbito académico. Este enfoque, que «desmoronó al sujeto discursivo anticipado por el texto con el sujeto social concreto que interpreta el texto», habría de inspirar la introducción del cine en la escuela a partir de los presupuestos mencionados. Cfr. Jensen (1993, p. 167).

[5] Respecto al carácter teoricista de la Escuela de Frankfurt y del estructuralismo althusseriano, así como su negativa influencia en un proyecto radical de emancipación educativa, véase Giroux (1993, pp. 306-323).

# IV. EL MÉTODO BRECHTIANO

Para una estética de la resistencia, para una *comunicación de la liberación,* es preciso pensar las técnicas y medios de representación ideológica como una suerte de nueva mecánica para la proyección de la cultura popular o subalterna, y ello, tal como apuntamos al principio con Juan Carlos Rodríguez, solo es posible a partir de la asunción del ejercicio de la escritura como una interpretación del hecho material y concreto de la explotación, pensando las mediaciones desde los márgenes. La obra de Bertolt Brecht constituye, en este sentido, una fuente de referencia obligada para una filosofía de la praxis. La propia biografía de Brecht es, de hecho, ejemplar y coherente con el tiempo que tuvo que vivir, siempre desde la precariedad del exilio, tal como apunta Didi-Huberman. En *Cuando las imágenes toman posición* (2013), el filósofo francés nos muestra esta particular heurística de la excepcional situación de marginalidad del dramaturgo alemán que, al igual que Benjamin, trascendió productivamente en su obra creativa superando las limitaciones propias de un horizonte de muerte y desesperanza para hacer posible, a partir de la propia experiencia personal, un espacio de mediación y militancia comprometido en pensar la catástrofe y vislumbrar nuevos lenguajes y medios para la emancipación humana, como ilustra el proyecto de periódico *Krisis and Kritik.* En otras palabras, la modernidad de Brecht no radica en la capacidad de anticipar el potencial transformador de la radio como sistema bidireccional de comunicación, como se suele reseñar en la literatura especializada en la materia, sino más bien en su voluntad de narrar de otro modo la destrucción creativa del capitalismo y las formas de dominio ideológico del discurso de la catástrofe, como hiciera por ejemplo en *Ascenso y caída de la ciudad de Mahagonny.*

Sostenemos en las siguientes páginas dos tesis, por tanto: la actualidad y plena vigencia de Brecht para una teoría materialista de la mediación se debe por un lado a la formulación de un método de lectura del lenguaje de la representación más que consistente contra el ilusionismo naturalista del fetichismo de la mercancía; y, siguiendo los argumentos de Jameson, cabe además, por otra parte, reconocer en su obra una contribución fundamental a la teoría materialista de la comunicación con la sistematización y

apropiación de nuevas técnicas industriales en el campo de la cultura, a partir de la integración de la imagen, el audio y la palabra, como simbiosis de la necesaria representación espectacular en la definición de un método didáctico o proverbial, el llamado «efecto V». Por otra parte, además, «la promesa de Brecht dota el «efecto V» con la capacidad de revelar la productividad humana latente incluso en esta segunda –o cibernética e informática– clase de tecnología; para revelarle a su vez como una forma de producción que es, en sí misma y al mismo tiempo, una forma de actividad. Y si se objetiva este proceso equivale a una apropiación de lo posmoderno, a su captura –por parte de las viejas ideologías de lo Nuevo– y su traducción en una nueva forma de modernismo, también habría que recordar las rotundas diferencias entre el modernismo brechtiano (si es que existe) y el modernismo canónico estetizante» (Jameson, 2013a, p. 265).

Ciertamente, los tiempos de silencio que vivimos en la era neobarroca no son los tenebrosos días del periodo de entreguerras que padeció Brecht pero, suscribiendo lo apuntado por Jameson, la lectura del dramaturgo alemán puede ayudarnos a sentar las bases de una crítica teórica de la mediación de matriz marxista, en la medida en que –de la mecanizada y primitiva sociedad industrial a la era electrónica de la informatización– la esencia del capitalismo sigue siendo el proceso ideológico de montaje y deconstrucción del sujeto objeto de explotación. Conocer las contradicciones concretas y particulares de esa realidad –y consecuentemente superarlas– fue la principal finalidad de Brecht, paradigma del escritor moderno comprometido con su tiempo. Su escritura, enriquecida por los elementos imprescindibles para la comprensión del hombre y sus precarias circunstancias dentro de la organización capitalista (lástima que no profundizara en los problemas de los países de socialismo burocrático, a los que también prestó especial atención, como demuestran sus escritos), tiene plena vigencia desde este punto de vista, pues las obras que escribió no pueden solo interpretarse como ancladas o circunscritas a la agitada época que tuvo que sufrir a lo largo de su vida, tal como afirman algunos críticos [1] , sino que, por el contrario, se encuentran íntimamente unidas a la dinámica de la historia más allá de su tiempo. De hecho, su aportación al teatro, que hemos de reinterpretar en la crítica teórica de la comunicación de acuerdo al objeto de nuestro ensayo, fue radicalmente revolucionaria, en virtud de la aplicación de la dialéctica materialista de forma original y heterodoxa, como supo entrever en sus iluminaciones

Walter Benjamin. Más aún, puede considerarse su estética y dramaturgia una propuesta universal en su voluntad de confrontación con la forma aristotélica del drama burgués, al reformar aspectos sustanciales del juego de los intérpretes, la dirección, la escenografía y los propios contenidos temáticos. Se dice por ello, con acierto, que hay un antes y un después de Brecht. Sus innovaciones sentaron cátedra entre las posteriores generaciones de dramaturgos y abrieron nuevas cuestiones no suficientemente exploradas por los estudios en comunicación, en parte por un reduccionismo irreflexivo que ha llevado a interpretar su propuesta a partir de los principios dogmáticos que anulan el potencial y la proyección creativa de una obra trascendental, desde el punto de vista de la crítica ideológica de toda mediación representacional, frente al fetichismo de la mercancía.

Para concluir el capítulo, en las siguientes páginas vamos a tratar de ocuparnos de su trabajo, reactualizando la adecuación de la escena a la competencia que plantean los medios audiovisuales y las nuevas técnicas de comunicación, sin olvidar nunca, claro está, su función social, con la idea de vislumbrar los problemas aparentemente insolubles por los que atraviesa, específicamente la relectura del método y «efecto V», en la actualidad. Para ello, y reconociendo que estas páginas son apenas un esbozo o ensayo tentativo en esta dirección, hemos estructurado nuestro análisis, siguiendo las tesis de Jameson y Didi-Huberman, en tres grandes apartados, correspondientes a las etapas de la dramaturgia brechtiana, según expone Ronald Gray (1978). Procuraremos no abundar en exceso en los *Escritos sobre teatro* del propio Brecht, que ilustran tanto las principales ideas del autor como las propias contradicciones inevitables al confrontar los presupuestos teóricos y la realización práctica plasmada en sus obras. No es por otra parte el objeto de este epígrafe analizar su propuesta estética y dramatúrgica, sino más bien pensar, a partir de su obra, los problemas que venimos dibujando sobre el agujero negro de la comunicación desde las distintas tradiciones marxistas. La interpretación que aquí meramente esbozamos de títulos como *Hacia un teatro científico* tiene, en definitiva, la intención, desde el punto de vista del lector, no tanto de introducir a Brecht como de tratar de definir líneas de fuga desde el teatro crítico-realista hacia una teoría materialista de la mediación, que reivindicamos como el más avanzado intento de análisis exhaustivo del «autoextrañamiento» humano en las relaciones sociales y con respecto a la naturaleza, a la hora de

formular un método y una propuesta de crítica de la ideología y su puesta en escena. Una primera hipótesis de trabajo que proponemos es asumir que el medio es el mensaje, y no se afirma aquí en el sentido mcluhaniano, sino para dilucidar que toda propuesta marxista en comunicación exige tanto ciencia como arte, tanto técnica como creatividad, y ello presupone el goce y el cultivo de la belleza como forma suprema de representación de la vida digna de ser vivida. En otras palabras, la comunicación transformadora, la estética revolucionaria es una cuestión de medios y de expresión, no solo de contenido. La política del estilo, la reflexividad de la forma y el lenguaje no pueden ser ajenos a una propuesta alternativa a este respecto. Por ello, Brecht pone el acento no solo en ciertos temas, como suele argumentar la crítica obtusa, sino en las formas de narrar lo evidente naturalizado. De acuerdo con este razonamiento, en el marco de las sociedades postindustriales, el máximo logro artístico que podemos aprender con su propuesta estética es la placentera contemplación de la representación del dominio de la realidad al servicio del hombre, y no viceversa, como una producción social. Quien no asimile esta evidente afirmación seguirá viendo a Brecht deformado… con ojos de pez [2] . La cuestión de la comunicación no es qué informamos ni qué mensaje transmitimos, error habitual en la comunicación comunitaria, sino más bien cómo narramos, qué medios, lenguajes y formas producimos para desmontar el relato de la crisis del capital. Más aún, el reto de una comunicología emancipadora pasa por la reflexividad sobre la ruina del colapso tecnológico. En este sentido, «la asunción por Bertolt Brecht de la forma épica –y epigramática– no tiene sentido, según él, más que para actuar como principio heurístico y modo de observación histórica. Heurística del montaje, observación por el montaje: si el *Diario de trabajo* pone juntos un epigrama antiguo y una fotografía de granadas de mano, si el *ABC de la guerra* yuxtapone retratos de dignatarios nazis e imágenes de desechos medio destruidos, es que la forma épica, en el sentido de Brecht, no se contenta con seguir los acontecimientos de la guerra tomados en la cronología de su desarrollo. Atañe menos a los episodios de la historia –materia de la forma dramática– que a la red de relaciones que se esconde tras los acontecimientos ya que ocurra lo que ocurra, siempre hay otra realidad detrás de la que se describe» (Didi-Huberman, 2013, p. 56). Esta es la esencia y objetivo programático de la teoría crítica de la comunicación, la deconstrucción efectiva del fetichismo

de la mercancía que Brecht aprendió en la violenta sacudida de la crisis del capitalismo de principios del pasado siglo XX.

## LOS MÁRGENES DE LA REPRESENTACIÓN

Nacido en Augsburgo, en el seno de una familia muy religiosa de clase media, Bertolt Brecht muestra pronto una inclinación hacia la poesía, a través de la música, y un mayor interés aún por el teatro. Su carrera como dramaturgo (Gray, 1978, pp. 7-11) comienza a finales de la Primera Guerra Mundial, cuando apenas tenía veinte años, en el marco de una Alemania perdida en el más profundo caos, debido a las devastadoras consecuencias de la gran guerra que llevarían a una severa derrota del país. Llega a la escena en un momento de gran agitación e inestabilidad política, en el que el colapso económico, sintomático de la decadencia del sistema capitalista, fermentaba de hecho la revolución. Tras el armisticio de 1918, la vanguardia revolucionaria de la socialdemocracia alemana –siguiendo el ejemplo soviético– se preparaba para dar el gran salto y hacerse con el poder. Un año después, Brecht terminaba el servicio prestado en un hospital militar, donde se derrumbaría su universo de principios morales pequeñoburgueses ante la contemplación de la crueldad humana, mientras conoce directamente de primera mano los movimientos revolucionarios que buscaban constituir en Berlín y Múnich una república socialista. El teatro político, durante este periodo, desempeñó una función determinante como medio de propaganda e instrumento de formación y conciencia del propio proletariado. Se trataba de un teatro experimental caracterizado fundamentalmente por su didactismo y que, «compuesto especialmente de comedias, diálogos humorísticos, sátiras sobre figuras relevantes» (Gray, 1978, p. 9) contaba con una larga tradición en el país.

El profesor John Willett describe con precisión el panorama cultural de aquella Alemania de entreguerras en la que coexistían principalmente dos movimientos estéticos predominantes –el expresionismo y el dadaísmo– que tanto influyera en sus primeros pasos como autor (Willett, 1963, pp. 104-110). Por influencia de ambas vanguardias estéticas, los artistas de la época tendían a glorificar la vida del libertino, exaltaban la agresividad, la velocidad, la lucha; se «mitificaba» lo oscuro, lo secreto, lo romántico, aquello que mejor simbolizaba las fuerzas irracionales de la naturaleza y

que Brecht, en su fuero interno, tanto odiaba por su educación en el racionalismo protestante. Ahora, esta aproximación histórica puede inducir a error y el lector podría hacerse una idea equívoca sobre la primera etapa de formación del dramaturgo alemán, pensando en el contexto en el que inició su obra. *Baal,* su primera pieza, ciertamente no fue un alegato revolucionario, sino todo lo contrario (Desuché, 1968, p. 18). Resultó una obra conservadora. La idealización de un poeta y cantor, borracho, holgazán y egoísta, que se codea con prostitutas, vagabundos y campesinos, con el único fin de la búsqueda del placer por encima de todos y de todo. En otras palabras, *Baal* es la viva imagen, de acuerdo a estos principios, de una sociedad en descomposición, «antisocial», dirá Brecht.

Dividida en veintidós escenas, la obra fue escrita en 1918 como una réplica a la tragedia romántica de Hans Johst, *El solitario* (1917), la vida de un dramaturgo del siglo XIX llamado Grabbe, influido por Rimbaud (Gray, 1978, p. 29). Al igual que este personaje, Baal representa el retrato de un individuo. Sintetiza la complejidad dialéctica de la realidad alemana de entonces. Baal se nos presenta como un sujeto asocial, cuya personalidad queda expresada en la actuación coral con la que se abre la obra: «y va de tasca en tasca, iglesia u hospital, Baal sigue indiferente, cambiando de costumbre» (Brecht, 1988, p. 11). Estos versos ponen de manifiesto la doble moral del héroe. Lo mismo satisface sus más bajos instintos que acude a la iglesia para cumplir con sus obligaciones –mejor diríamos necesidades–, propias de una conciencia arrepentida. La doble moral de la burguesía alemana ilustra, en esta trama, las agudas contradicciones entre lo material y lo espiritual que definían la vida pública aquellos años [3] . Se daba rienda suelta a los salvajes apetitos, mientras se pretendía guardar las apariencias. En este sentido, Baal –que representa el «yo» en su más alta y radical singularidad–, ajeno a los convencionalismos sociales, es idolatrado por la pequeña burguesía que le rodea (primera escena del comedor). Pero, por otro lado, también es al mismo tiempo objeto de rechazo, pues representa el anarquismo más radical, la ausencia de toda norma y referente ético sobre el que necesariamente ha de sustentarse la organización burguesa de la sociedad (¡Beneficio sí, pero limitado!) [4] .

La influencia en Brecht del expresionismo es evidente. Además del contexto histórico de formación reseñado, el autor se ha imbuido de las obras basadas en «la creencia en un Hombre Nuevo, que propagaban un mensaje de amor y fraternidad y que estaban a favor de una existencia más

intensamente dionisíaca» [5] . Baal, en este sentido, es un epígono de los arquetipos y personajes que pueblan la escena por la época. Estructuralmente, la obra de Brecht se acerca a los modelos realistas de Georg Büchner, tal como apunta el profesor Ronald Gray, pero no en cuanto a su estilo y significado. El dios pagano que devoraba niños pequeños, y que da nombre al protagonista y la obra, da cuenta de una construcción de personaje con un perfil psicológico exclusivamente preocupado por la realización total inmediata, sin importar el perjuicio de los demás. Este subjetivismo radical y extremo toma forma en un lenguaje explosivo. «La injuria, la incorrección, la palabra soez y el silogismo lírico se convierten en regla de lo único, del poeta maldito, desgarrado por la tarea del decir original de la poesía» (Desuché, 1968, pp. 92-93) [6] . El lírico sentimentalismo que proyecta el texto, a nivel lingüístico, da cuenta de un escéptico pesimismo que se palpa en el ambiente. Baal, a lo largo de la obra, se mueve en un espacio degradante (tasca, noche, buhardilla, luna pálida, etc.). Incluso los colores dan una sensación de oscuridad, de constante presencia de la muerte, abundando el negro de la noche (Brecht, 1988, p. 11). Baal, desde este punto de vista, no es un ser extravagante, sino coherente con un medio que le es hostil. Diríase que es un nuevo Adán [7] : nombra una «extraña» realidad y dispone de ella como le apetece, se la apropia para satisfacer su deseo. Pero sería simplificar mucho, so pretexto de la influencia expresionista, considerar esta obra como ajena a la estética brechtiana y reducir la dificultad que plantea el personaje a una forma contraria a la idea definitoria del grueso de su dramaturgia si consideramos, a profundidad, las contradicciones que dotan a la obra de una gran ambigüedad y hermetismo. Así lo reconoció el propio autor, quien dirá de ella que «puede plantear sus dificultades a quienes no dominen la dialéctica, pues no verán más que una glorificación del más desnudo egoísmo» (Brecht, 1983, p. 99). Sin embargo, ¿sabemos con certeza, al leer la obra, que Brecht censura la conducta de Baal? Al respecto, en una de las notas para la reedición de sus obras, afirmó lo siguiente: «El arte de vivir de Baal comparte el destino de todas las demás artes en el régimen capitalista: es combatida. Él es un asocial, pero lo es en una sociedad asocial». Ese «pero» final confirmaría la hipótesis de la radical singularidad de esta pieza. No tanto porque estemos ante una obra de inicio con la que Brecht aún no ha encontrado su voz ni la propia forma narrativa adecuada a su proyecto, ni tampoco porque exprese su frustración pequeñoburguesa y todo su

resentimiento en un entorno no precisamente cómodo para escribir o expresar la realidad. No es verdad que utilizara a Baal, irónicamente, para desdramatizar su propia situación. Si bien es cierto que el exacerbado subjetivismo de la pieza desvela la personalidad del *elefante de Brecht,* anhelante de un yo en el mundo repulsivo («el excremento de Dios») por el que podríamos interpretar como una suerte de viaje iniciático –esto es, una vivencia casi pirandelliana [8] entre las convulsiones sociales de la Alemania de entonces–, lo relevante a interpretar aquí no es tanto pensar que Baal es el refugio del conservador anarquismo provocativo ante la racionalización industrial (el capitalismo en el periodo de entreguerras modificaba sus viejas estructuras para asimilar las contradicciones en una nueva división internacional del trabajo), sino considerar más bien que, en el reto de enfrentarse a este irracionalismo catártico dominante como estética de su tiempo, logra con ello adquirir el aprendizaje necesario de ciertas técnicas y formas expresivas (Brecht, 1981c, p. 50). Así, si por un lado podemos concebir *Baal* como una obra temática y formalmente expresionista y, por otro lado, manifiesta una concepción de la vida dadaísta, lo relevante, a nuestro juicio, es cierto uso del lenguaje, tono y *gestus* que caracterizarían el espíritu cabaretero del espectáculo brechtiano. En otras palabras, no es tanto el pensamiento y la acción provocativa, en determinados pasajes de la pieza, los que presentan a Baal/Brecht como un niño caprichoso, un infantil soñador, un anarquista contra el mundo en descomposición, sino más bien la técnica del lenguaje y los elementos transgresores de ese universo de referencia los que irían cobrando sentido en su estética emergente.

Esto último también podríamos decirlo de sus obras *Tambores en la noche* (1919) y *En la jungla de las ciudades* (1924). El argumento de la primera está basado en sus experiencias en la revolución espartaquista de noviembre de 1918 en Berlín. El protagonista, Andreas Kragler, es otro pequeño burgués que vuelve de Marruecos, de donde ha escapado como prisionero. Al llegar a casa descubre que su novia Anna se ha comprometido con un acomodado comerciante. Desesperado, decide unirse a la revuelta popular para tomar las oficinas de un periódico. Como su novia se arrepiente y decide volver con él, Andreas abandona la lucha revolucionaria y traiciona a sus camaradas. Formalmente, la pieza recibe la herencia directa del teatro naturalista alemán, concretamente –aquí sí– de Georg Büchner (Desuché, 1968, pp. 17-18) [9] ; motivo por el cual Brecht utiliza elementos de la

identificación en la representación, por ejemplo, al introducir un clima dramático en las escenas principales. Ello le llevaría, con el tiempo, a repudiar la originalidad de sus primeras obras, que calificaría con desdén de talante burgués, «normal en aquellos años juveniles». Rectificaría, no obstante, su opinión años más tarde. Así, en 1954, reconoce las contradicciones ostensibles que pueden observarse como es normal en un proceso de proyección creativa. «Entre mis primeras piezas –escribe Brecht– hay una que considero de doble filo. Me refiero a *Tambores en la noche.* La resistencia a una convención literaria casi me llevó, en su caso, a condenar una sublevación social» (Brecht, 1981c, p. 97). En su acostumbrada forma de toma de posición, siguiendo con la metáfora de Didi-Huberman, Brecht aclara que él desaprobaba la decisión del soldado Kragler, pero dejando entrever una relativa comprensión hacia el héroe, con sus miedos, incertidumbres y contradicciones elementalmente humanas. Al referirse a Kragler como un elefante que en mitad de la pista circense se hace pis de miedo (Brecht, 1983, p. 97) o, en la escena final, al desdramatizar la traición y su consiguiente arrepentimiento (Brecht, 1988, p. 103) [10] , delata formalmente una escritura no exenta de tensiones, como la propia forma estética en proceso de construcción, a juzgar por su propio análisis de este periodo iniciático que alumbrara dichas obras.

De la misma manera, en *En la jungla de las ciudades* la encarnizada lucha entre Shlink, un maderero chino, y Garga, empleado de una librería, despliega esta dialéctica de la irrupción de formas y contenidos desarticulados en la etapa inicial de su dramaturgia como parte de una suerte de experimentación de lo que, *a posteriori,* llegaría a ser su laboratorio dramatúrgico. El enfrentamiento entre ambos tiene lugar por el mero placer de luchar, lo que aportará un tono surrealista al conjunto de la obra. A medida que la iba escribiendo, Brecht descubre, no obstante, la lucha de clases: «el placer de la lucha en la etapa de decadencia del régimen capitalista solo es una horrible caricatura del placer de la competencia. La dialéctica de esta pieza es puramente idealista». Tan idealista que con frecuencia carece de sentido. Pero de paso resultará útil al autor a la hora de comprender la forma de expresión y representación de este particular combate entre burguesía y proletariado (Brecht, 1983, pp. 132 y 133).

Por testimonios del propio Brecht sabemos que empezó a escribir la pieza después de asistir a la representación de *Los Bandidos,* la disputa de dos burgueses por una herencia. Atento seguidor del deporte, especialmente del

boxeo –que aplicará a modo de metáfora, en otras piezas como *El elefantito,* para ilustrar la lucha de clases en el capitalismo–, la acción de *En la jungla de las ciudades* transcurre, como no podía ser de otro modo, en Chicago, el polvorín del gansterismo. Modelo significativo de la gran ciudad de la mercadería humana, en la que la brutal e inhumana explotación está a la orden del día, donde se materializa el espíritu protestante calvinista, con una ética que impone la ley del oeste –la del más fuerte–, la obra retrata el telón de fondo de la moderna historia del capitalismo industrial, un modelo de reproducción en el que las ciudades no son espacios de concentración y convivencia entre los hombres, sino campos de batalla, junglas, en donde cada uno se abre camino con su machete, como si avanzara a dentelladas, rompiendo a uno y a otro lado la maleza de individuos que obstaculizan su marcha, en la que no ha lugar para el descanso ni el entendimiento [11] . Con esta obra, pese a seguir siendo una literatura «condenadamente» expresionista, Brecht logra finalmente madurar como dramaturgo y, en su búsqueda de un teatro científico, se despoja del pesado equipaje de la impostura dadaísta. Renuncia pues al desmesurado subjetivismo, que le llevó a incurrir en cierta ambigüedad de partida en los planteamientos argumentales de sus obras iniciales, y sienta las bases del enfoque materialista al ilustrar de forma creativa el descubrimiento de la interacción social como un problema central en sí mismo en virtud del consustancial antagonismo de la sociedad de clases.

En 1926, Brecht termina de escribir *Un hombre es un hombre.* Atrás quedan la desesperación, propia de los apasionados años juveniles, la violenta poesía y el esteticismo subjetivista y anarquizante en la escritura que inspiraran las vanguardias de sus años de formación, y, naturalmente, ciertas prenociones propias de su pertenencia a la pequeña burguesía. Ahora, más sosegado, profundizando siempre sobre su entorno, el dramaturgo alemán llega a comprender la transformación dialéctica de la realidad con todos sus matices y espesor. Antes ya había intuido el juego de contrarios. *En la jungla de las ciudades,* por ejemplo, proyecta una exposición, aproximada idealmente, de la lucha de clases. Mientras que en esta obra asume una mirada histórica del proceso de transformación de la sociedad y de la naturaleza. En palabras de uno de sus personajes: «La Tierra gira. La Tierra y, por consiguiente, el hombre. Según Copérnico. O sea, que el hombre no está en el centro. Y ahora mira esto. ¿Una cosa así va a estar en el centro? Es algo histórico. ¡El hombre no es nada! La ciencia

moderna ha demostrado que todo es relativo. ¿Qué quiere decir eso? La mesa, el mostrador, el agua, el calzador, todo relativo. Usted, viuda Begbick, yo… relativos. Míreme a los ojos, viuda Begbick, es un momento histórico. El hombre está en el centro, pero solo relativamente» (Brecht, 1981, p. 147).

Este periodo evolutivo culminaría con la obra *Vida de Eduardo II de Inglaterra,* un paréntesis en su trayectoria creativa, adaptación de Marlowe que pretendía romper con la tradición shakesperiana del teatro alemán, que tanto le preocupó en vida. Ahora, el punto de inflexión como dramaturgo se produce, como decimos, con *Un hombre es un hombre,* pieza en la que el centro de gravedad temático pasa a ser lo social y no el individuo encarnado por el personaje protagonista. Subtitulada *La metamorfosis del descargador Galy Gay en los barracones de Kilkoa, el año mil novecientos veinticinco,* la obra aborda la fácil y permanente modificación de la persona por el orden social, la reproducción, en fin, de la sociedad. Un pacífico civil es convertido en el más temible de los soldados. Galy Gay, humilde irlandés que «no bebe, fuma muy poco y casi no tiene vicios», sale a comprar un pescado y se encuentra con tres mercenarios del ejército colonial británico (la obra está ubicada en la India) que le convencen, mediante amenazas y extorsiones, para que ocupe el puesto de uno de sus compañeros que se ha extraviado. Tras presenciar su propia presunta ejecución y pronunciar la alocución fúnebre, Galy Gay renace en Jeraiah Jip, un «matarife» que es capaz, él solo, de apoderarse de una fortaleza convertido en una máquina de muerte y aniquilamiento sin conmiseración.

El estilo cómico sirve esta vez a Brecht para diseccionar, en lo esencial, la realidad social: cómo el hombre jamás permanece en un orden eterno, sino que progresa por influencia de un mundo cambiante. De lo asocial y la maldición dadaísta de lo burgués a la crítica inteligente de las relaciones sociales, Brecht no solo empieza a preocuparse en su teatro por lo susceptible que es el hombre a ser «montado» y «desmontado» –tesis fundamental para deconstruir la ideología, como sostenemos aquí–, sino que, además, introduce nuevos elementos distintivos que habrían de resultar determinantes en su propia dramaturgia y estética materialista. Escrita a modo de farsa, *Un hombre es un hombre* desarrolla, para ello, de forma anticipatoria, la técnica de distanciamiento. Por primera vez, por ejemplo, Brecht interrumpe la acción para dirigirse al público y poner en evidencia el carácter artificioso de toda representación (Brecht, 1981c, pp. 117 y 118).

Pero desmenucemos, si nos permite el lector, esta parábola, una de sus piezas más ricas artísticamente del dramaturgo alemán. En la primera escena, Brecht presenta a Galy Gay como un personaje de «débil carácter», un hombre pobre, cuya condición es la de ser un don nadie, un simple explotado. Su mujer le avisa, en un acto de premonición, del peligro que va a correr: «Tú eres como un elefante, que es el animal más pesado del reino animal, pero corre como un tren de mercancías cuando se pone a correr». Galy Gay no sabe decir «no», es manipulable. Frente a él tenemos a los ávidos soldados, que «son peligrosos para un hombre solo, porque siempre van de cuatro en cuatro» (Brecht, 1981c, p. 106). Jesse, Polly, Jip y Uria están adiestrados en la lucha por la supervivencia y, por supuesto, saben decir «no». Los cuatro son caricaturizados por Brecht desde el principio, cuando pretenden robar en una pagoda y, por su torpeza, son heridos en el intento. De la divertida anécdota se deduce una moraleja sobre la guerra que Brecht juzgará, sistemáticamente a lo largo de su trayectoria, dadas las condiciones del contexto en el que tuvo que escribir y pensar cómo dramatizar la historia (Brecht, 1981c, p. 106-III) [12] . Como también ironiza sobre el personaje del sargento Fairchild, el Cinco Sanguinario, un rígido soldado de carrera, estricto en la aplicación del código militar y cruel en el tratamiento de los soldados, que, durante el transcurso de la obra, irá descubriéndose como portador de una doble identidad. Por un lado, la que le ha sido asignada por los demás (el rol social) y, por otro lado, la derivada de su malestar personal en su papel, la del melancólico borracho. Pero esta suerte de deriva «esquizofrénica», propia del capitalismo, no es exclusiva de Fairchild, sino también del resto de la soldadesca. Pues, como razona en la obra Brecht, el hombre es un ser social. Uria, por ejemplo, reconoce: «Se da demasiada importancia a las personas. Uno solo no es nadie. Si no hay doscientas reunidas no se puede ni empezar a hablar. Naturalmente, todo el mundo puede tener su opinión. Una opinión no cuenta. Un hombre tranquilo puede tener tranquilamente dos o tres opiniones». A continuación, considera la decisiva determinación del medio: «Un tipo así se transforma solo. Si lo traes a un estanque, en dos días le crecen membranas entre los dedos» (Brecht, 1981c, p. 137). La viuda Leokadja Begbick suscribe tales afirmaciones. Es quizá el personaje más importante, la voz crítica que guía al público/lector en la representación. Ella conoce el sentido de la obra, las debilidades de los otros personajes, sus motivaciones y destinos. En el entreacto efectúa un recitado en el que explica la pretensión del autor: «El

señor Bertolt Brecht dice que un hombre es un hombre. Y eso es una cosa de la que no hay quien se asombre. Pero el señor Bertolt Brecht quiere demostrar también que con un hombre se puede hacer todo muy bien. Un hombre va a ser desmontado esta noche sin perder con ello nada, lo mismo que un coche. Se tratará a ese hombre muy humanamente y se pedirá sin saña, insistentemente que se adapte a su modo a la marcha del mundo y suelte a su pescado en un río profundo. Y ese hombre rehecho, en cualquier función sea la que fuere, no será una decepción. Mas si no vigilamos con muchísimo tino, lo podemos encontrar convertido en asesino. El señor Bertolt Brecht espera que ese suelo en que están deshacerse cual nieve algún día verán y que aprendan ahora, con el descargador Galy Gay, que en la tierra de ciegos el tuerto es el rey» (Brecht, 1981c, p. 143) [13] . Profético discurso que luego Brecht tristemente constataría en la realidad: «El problema de la pieza es el ente colectivo dañino (la "banda") y su poder de seducción. En esos años, Hitler y sus financiadores reclutaban el mismo género de grupos de la pequeña burguesía, que tendían hacia la constitución de un ente colectivo con la históricamente madura colectividad trabajadora» (Brecht, 1983, p. 102). Pero volvamos al razonamiento original: Begbick, sentada en el Olimpo del creador alemán, introduce en su dramaturgia un elemento nuevo de distanciamiento y el inicio de la aplicación efectiva de esta técnica de mediación social tan productiva. En lo sucesivo, Brecht utilizará personajes o coros a modo de comentaristas de lo que acontece en escena. La música empieza a resultar entonces un componente fundamental en su propuesta estética, aunque ya estaba de algún modo presente por ejemplo en Baal. En este caso, la novedad es que adquiere especial relevancia en los momentos cumbres de la pieza. Así, por ejemplo, la conclusión de la obra se expondrá en el estribillo de una canción, interpretada en esta ocasión por la viuda: «No mires tanto a la ola que contra tus piernas rompe, mientras estás en el agua, otras romperán» (Brecht, 1981c, p. 152). El monólogo de Galy Gay es ilustrativo y concluyente en cuanto a la adaptación a las circunstancias y los posibles requisitos para someter los propios intereses a las demandas de la sociedad: «Uno solo no es nadie. Alguien tiene que nombrarlo» (Brecht, 1981c, p. 167). A él ahora se le nombra de forma diferente, pues se le necesita en otro rol social. Acaba por negarse a sí mismo, como los otros antes hicieron. Tan solo es un hombre. La diferencia entre un sí y un no, en definitiva, no es tan grande. Galy Gay ya no desea comer ni pescado ni arroz, solo carne. Es un

soldado más, utilizable, alienado, diríamos, montado y desmontado para la guerra, para la muerte. Por ello se nos muestra desorientado en un medio que le impone su identidad, y, obligado a matar, acaba perdiendo el sentido de su función, ¿qué más da matar a uno o a otro? «Pues ya siento en mí el deseo de hundir los dientes en el cuello de mi enemigo, el impulso primitivo de matar a las familias quien las sustenta, de ejecutar las órdenes del conquistador» (Brecht, 1981c, p. 172). En *El elefantito,* el apéndice que Brecht escribió para *Un hombre es un hombre,* el dramaturgo alemán nos muestra, en forma de farsa, las claves para comprender el teatro épico en su formulación original. Polly, Jesse, Uria y Galy Gay representan ante los soldados una obra surrealista que recoge, en un ejercicio de parodia, la reacción del público frente a un peculiar arte dramático. Un modo de representación que, para que pueda resultar efectivo para los soldados, estos deben despreocuparse y «fumar furiosamente». Este esperpéntico espectáculo acerca la escena al público, pero manteniendo la distancia suficiente para que el segundo no sea conquistado por la primera. Los soldados interrumpen la acción, opinan sobre cómo debe ser el desenlace de la obra, preguntan, critican. Por su parte, los improvisados actores hacen como que actúan, citan su interpretación, de tal forma que no parece verosímil y, sin embargo, lo que muestran es «la pura verdad». Para entonces, Brecht ya había tomado conciencia del modo de producción de un teatro revolucionario y se propone confrontarlo al modelo naturalista y burgués. En palabras de uno de los personajes, se trataba de proyectar el antagonismo en los modos de narrar e ilustrar la realidad: «ahora veremos, creo, si esto que hemos representado era la verdad, y si era buen teatro o mal teatro, amigos míos» (Brecht, 1981c, p. 184). El duro combate pugilístico que le esperara, a lo largo de su corta pero productiva vida, tardaría algunos años en traducirse en una nueva forma de expresión, pero a estas alturas de su trayectoria dramatúrgica ya maduraba, teórica y prácticamente, una nueva estética perfilando, con su obra, los fundamentos del «efecto V» con las que alumbró las bases marxistas de un modelo de intervención que aún hoy se antoja plenamente validable en tiempos de la cultura digital.

El despliegue de su propuesta se materializa en plena manifestación, abiertamente y con conocimiento de causa, en *La ópera de los tres centavos.* En esta pieza, aunque de manera algo ambigua, pone en tela de juicio las hegemónicas concepciones burguesas a través de la aventura de

Mackie el Navaja, un astuto delincuente que se casa con la joven Polly a escondidas de sus padres, propietarios de una *empresa de mendigos.* El matrimonio Peachum, indignado, consigue que el indeseable yerno sea detenido para recuperar a su hija. En la cárcel, Mackie recibe la visita de sus dos amantes: Lucy, hija de Tigre Brown, el jefe de la policía y viejo amigo, y la propia Polly. Liberado por la primera, vuelve a ser capturado y llevado al patíbulo por sus numerosos crímenes, pero, sorprendentemente, logra, a última hora, ser salvado. Con esta trama, la obra hace pedagogía del sistema de clases y la lógica de conformación de la sociedad capitalista desde una *lectura sintomática* de la podredumbre y la marginación social. Mackie, el anticristo del divino burgués, es la viva personificación del ser materialista superviviente en una sociedad exenta de valores morales. Pertenece al hampa y, al igual que Baal, se mueve por los barrios bajos entre rameras, mendigos y chulos, pero, a diferencia de su primera obra, no es un personaje idealizado, sino el medio de despliegue de una acerada crítica, irónica, de la sociedad en la que vive. Sus compañeros representan las cloacas del sistema, donde los burgueses arrojan los desperdicios, los excrementos y deshechos humanos, viva expresión, como pensara Benjamin, de la sociedad capitalista. El ojo clínico de Brecht fija así su atención en el Soho londinense, que amontona toda esa cantidad de detritus humano, para, por medio de su presentación, denunciar la injusticia consustancial al capitalismo. Trata para ello de conmover, no sentimental sino inteligentemente, al espectador, procurando, con un agudo cinismo, mostrar el mundo corrompido por la picaresca y la rapiña como norma de la lógica institucional del sistema de clases. Tanto es así que deja traslucir un amargo pesimismo («Señores, no os hagáis ilusión») pues «¡Al hombre le gusta la perversión!» (Brecht, 1981c, p. 198); de lo cual podría concluirse que no ha lugar para la mejora. El coro canta como contrapunto: «El mundo es pobre, el hombre hambrón». Lo que debería ser no es ni será y como las cosas no son así, mientras tanto «en este pobre y maldito planeta. Los ricos son pocos» (Brecht, 1981c, p. 12). La parodia y la ironía apuntan, no obstante, tanto al orden social como a la actividad desestabilizadora del bandido. Ahora, todo es inútil, la vida es una lata. Pues, aún Brecht se halla bajo la influencia de su educación religiosa y concibe el mundo como un valle de lágrimas. Ello no quiere decir que eluda la crítica a la mixtificación del discurso católico y protestante. En *La ópera de tres centavos,* las canciones desnudan la hipócrita moral burguesa y sus fundamentos

religiosos. El señor Peachum, por ejemplo, cita constantemente pasajes de la Biblia para argumentar sus opiniones aberrantes. Una vez más, lo espiritual y lo material entran en conflicto, Brecht los confronta de manera objetiva para suscitar la reacción del público, agitando su compasión humana, a partir del hábil manejo de la ironía y los contrastes. Ahora como «el hombre tiene la tremenda capacidad de volverse insensible» es necesario mostrar las inconsistencias y contradicciones de los dichos y los hechos, por lo que es preciso servirse de técnicas que escenifiquen e ilustren tal situación. Empieza entonces a servirse de la técnica del distanciamiento para descargar la escena de su contenido patético.

«Al igual que doscientos años atrás estamos frente a una estructura social en la cual prácticamente en todas las capas de la población –si bien de distinta manera– respetan fundamentos morales, pero no viven de la moral» (Brecht, 1983, p. 84). Es necesario por tanto escandalizar al espectador para que actúe y supere esa situación insostenible y asumida, acríticamente, con normalidad. Así, Brecht convierte a sus personajes mendigos en unos simuladores, que informan antes del contenido esencial de cada acción para despertar provocativamente la conciencia del receptor (lector/público). Argumenta, además, sus tesis mediante la interpretación de canciones, cumpliendo su objetivo de «contrarrestar la total idiotez de la ópera». La misma finalidad otorga a la música en *La ascensión y caída de la ciudad de Mahagonny,* una obra de transición en la que Brecht esgrime un irónico alegato marxista contra el dinero. El argumento es un ataque a la actitud de la República de Weimar, tambaleante entre las tensiones que representaban la inminente revolución bolchevique y la dictadura fascista. Esta acuciante situación apremió el cambio de orientación del teatro de Brecht, de ahí que su producción tome un rumbo muy diferente, acentuando su carácter narrativo y moralizador, es decir, su función social: la decadente Alemania necesitaba curar sus heridas y el arte debía contribuir a esta tarea, a juicio del dramaturgo alemán.

Ante el esperpéntico y doloroso espectáculo de la crisis y su dramática resolución por todos conocida, en medio de la pobreza extrema de la gente, con la esperanza derrumbada entre las ruinas, Brecht recurre entonces a la sátira como forma expresiva de agitación y propaganda. Y comienza a emplear un lenguaje sencillo y contundente, de gran fuerza expresiva, para censurar la conducta disipada de los ciudadanos de Mahagonny, sus compatriotas, que permiten todo, se despellejan y comercian con sus pieles.

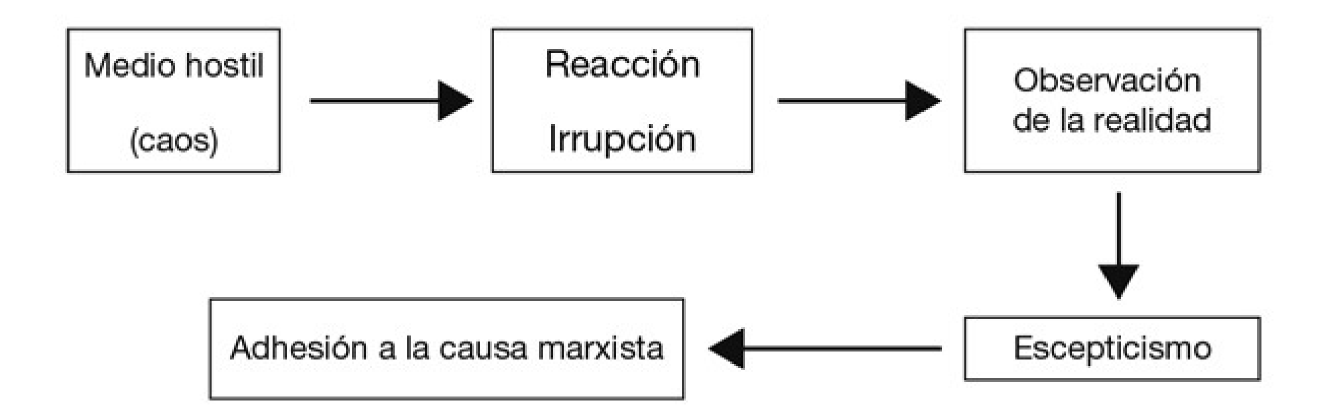
En otras palabras, a partir de esta etapa en su trayectoria artística, Brecht se erige en ilustrísimo juez que estudia el cuerpo y las pruebas del delito para, finalmente, dar un veredicto, tal será el auténtico carácter de sus posteriores obras propagandísticas, pero aquí la sentencia no siempre resulta aparentemente tan definitiva. Más que acusar, Brecht siempre procura explorar las contradicciones, abrir interrogantes y dejarse seducir por el proceso dialéctico de la lucha por la vida, aunque el desarrollo lógico de la acción le lleve a censurar finalmente la moralidad nihilista de ciudadanos como los de Mahagonny, entregados al disfrute de la comida, el sexo, la bebida y la muerte (Brecht, 1983, p. 90).

La ejecución del protagonista, Paul Ackerman, acusado de ser culpable de no tener dinero para su whisky, es el paradigma de la condenación del hombre moderno. Este se ve impelido a acaparar riquezas, si no quiere ser un desgraciado, maldito a los ojos de Dios (el capital). La riqueza es la señal de la bendición divina y, por tanto, garantía de la salvación ultraterrena. «No podemos ayudarnos, ni ayudaros, ni ayudar a nadie» es la proclama final de todas las comitivas, cada uno ha de trabajar duro, pisar al vecino si es necesario, y conseguir la aprobación de Dios. Este es el drama de nuestro tiempo, nos muestra el autor, el de participar en el diabólico círculo vicioso que nos trae la muerte inmediata, la electrocución sin paliativos, condenados en el consumo y el culto a la estética de la desaparición por ideal. En esta línea, la deshumanización capitalista es diseccionada en *La ascensión y caída de la ciudad de Mahagonny,* cuestionando el placer como mercancía y la sustitución de la calidad de vida por la lógica de valorización capitalista. La forma que elige para ello, como género más apropiado de representación, es la ópera. Es interesante observar cómo el propio Brecht, en su voluntad de revolucionar el teatro, se apropia de técnicas y métodos de expresión con una clara voluntad de intervención transformadora como nunca antes, salvo Eisenstein, como es sabido, que puso todo su empeño en renovar las artes escénicas y visuales. De hecho, razona el dramaturgo alemán, su dramaturgia asume el reto de invertir los géneros y formas narrativas para una estética revolucionaria al servicio del proletariado. «La ópera se ha identificado demasiado con una clase y está demasiado reñida con la sensatez como para asestar, desde ella, un golpe a la propia clase social que la ha nutrido. Más bien se trata de desenmascararla, para hacer honor al absurdo de este género artístico» (Brecht, 1983, p. 91). El efecto de distanciamiento desempeña en esta

aspiración un papel decisivo. Las canciones y los coros desnudan los disfraces de la verdad y se satiriza en carteles la detestable realidad: «Por la expropiación de los otros», «Por la propiedad», «Por la justa distribución de los bienes ultraterrenales», «Por la libertad de los ricos», «Por la valentía contra los indefensos» (Brecht, 1981c, p. 171).

La palabra recobra así toda su crudeza y densidad semántica. Brecht innova de este modo la ópera «al renunciar a la ilusión en favor de la polémica» (Brecht, 1983, p. 93). Parte para ello del planteamiento de convertir una institución de esparcimiento en un órgano publicitario. Este hallazgo habría de determinar su teatro en adelante.

Si las primeras obras de Brecht inciden poco en los problemas políticos, se debe a que todavía se andaba buscando, tratando de entenderse al experimentar con las nuevas ideologías en boga; además, los estallidos y conmociones sociopolíticas de su tiempo, de un modo u otro, como observa Didi-Hubermann, habrían de afectarle sobremanera, dificultando el proceso creativo por vivir un tiempo de tinieblas y convulsión, cercado de numerosos peligros que amenazaban la vida del artista en su firme voluntad de posicionarse con las víctimas de la barbarie capitalista. Teniendo en cuenta que su evolución no es lineal, podríamos representar esquemáticamente esta primera etapa de la siguiente forma:




Alfonso Sastre resume esta evolución en Brecht como el paso del «pesimismo absolutizado por el individualismo de una literatura anarquizante y esperpéntica» a la antitragedia como «asunción optimista de lo pésimo objetivo en cuanto modificable por la acción; así se produce el

esperpento revolucionario» (Sastre, 1974, p. 81). En resumen, Brecht llega a escena rompiendo esquemas y concepciones, herido por el desesperado romanticismo provocativo. Con los años, madura y observa más detenidamente la realidad, la descubre, la estudia, analiza sus elementos y movimiento, explora nuevas técnicas –ya presentes en la lógica cabaretera y expresionista de *Baal*– para proyectar las bases de la forma creativa revolucionaria de una estética marxista emergente. Posteriormente, el desorden económico y la amenaza nazi orientan su teatro hacia una postura claramente partidista, con una finalidad básicamente didáctica.

La crisis financiera, originada en la bolsa neoyorquina, había minado las bases de la reconstrucción alemana. Los préstamos extranjeros de los que subsistía la República de Weimar cesaron. En la calle, seis millones de desempleados exigían cambios radicales, responsabilizando al gobierno de su situación. El apoyo a los comunistas aumentaba entre las capas más desfavorecidas de la población, mientras la clase media, desorientada en la cruda guerra de clases, procuró desesperadamente un líder con la que confrontar la avalancha del bolchevismo. En este escenario de crisis terminal del régimen, se exacerbó el sentimiento nacionalista como consecuencia de las humillaciones impuestas tras la derrota por los aliados y la aplicación del Tratado de Versalles por el que Alemania perdió sus colonias, fue intervenida y reorganizadas sus fronteras, obligada a pagar cuantiosas sumas de dinero en concepto de reparación. En definitiva, la democracia, que no había tenido una tradición real –recordemos los propios escritos de Marx al respecto–, sufría los vaivenes de la lucha de clases. En este contexto, la doctrina del Partido Nacional Socialista y el engrandecimiento de la figura de Hitler fueron proyectados por los sectores más acomodados del país para imponer el orden y frenar el, aparentemente irrefrenable, advenimiento del comunismo. En las elecciones de 1930 los nazis crecen de 12 a 107 escaños, mediante una eficaz propaganda que habría de ser modelo de referencia en los estudios de comunicación en Estados Unidos. Explotando las inclinaciones antisemitas y la repulsa al movimiento revolucionario, el descontento masivo radicalizó así la sociedad alemana. En junio de 1932, dimite Brüning y Franz Von Papen presidirá un renovado gobierno nacionalista con el respaldo del jefe del ejército, el general Kurt Von Schleicher. En diciembre del mismo año, Von Papen convence al presidente Hindenburg de que nombre a Hitler canciller de un gobierno de coalición. El 30 de enero de 1933 Hitler pasa a ser el

canciller de la República Alemana. Convoca elecciones y, una semana antes de su celebración, manda quemar el Reichstag, acusando de ello a los comunistas. Decreta entonces el estado de emergencia. Es el comienzo de la barbarie totalitaria nazi (Palmer y Colton, 1980, p. 575).

Brecht, que había militado en las filas del partido socialdemócrata (SPD), radicaliza entonces su ideología, al constatar que la socialdemocracia no era lo suficientemente congruente como organización política para sacar a Alemania del agujero negro en el que se encontraba. Era necesaria una revolución similar a la soviética. El comunismo, la causa marxista, empieza a ser vista por el dramaturgo alemán como la única vía posible para el futuro universal y el mejoramiento de la humanidad, tal como propugnaba la utopía dadaísta de sus primeras obras identificándose, ahora, en su lugar, con el modelo ideal comunista.

Frente a la política de la representación estetizada por la lógica de la mercancía, Brecht orienta en consecuencia su intervención artística, repensando radicalmente, hasta sus últimas consecuencias, todo el proceso de montaje y creación cultural con una clara voluntad revolucionaria. Prefigura entonces, en lógica congruencia, una lectura original del drama que, en sus fundamentos, participa de una teoría de la mediación basada en una visión transversal de las representaciones. Así, si Eisenstein piensa el montaje como una atracción, desde la dialéctica de la representación, Brecht explora la discontinuidad del relato y el montaje teatral como la radical diferencia de la *dispositio* y la apertura a la interpretación, mostrando con el *gestus* la historia en movimiento. El punto de partida de esta concepción del teatro es ya, como piensa Didi-Huberman, una toma de posición en un contexto, como el descrito, que exigía del artista un compromiso intelectual, más allá del realismo o la representación naturalista del drama que vivía Europa. En palabras del propio autor, «en nuestra época hay distintos sectores humanos que responden a intereses diferentes y que, por lo tanto, reaccionan espiritualmente en forma totalmente diferente. Es decir, que si hoy hiciese gran arte se haría para uno solo de estos sectores. Y ese arte fomentaría los intereses de ese sector, y solo ese sector reaccionaría a sus estímulos. ¿Pero reaccionaría ese sector a sus estímulos en cualquier circunstancia?» (Brecht, 1983, p. 15). Él mismo respondería negativamente, orientado como estaba por la voluntad de intervenir eficazmente en el duro combate que se libraba, durante el periodo de entreguerras, entre las dos clases sociales. Con tal fin procuró investigar

las reacciones y efectos para una técnica teatral depurada que cultivara la conciencia y subjetividad revolucionarias. Ya no concebía idealmente la función del dramaturgo. Aquel romanticismo juvenil que hizo de su arte la punta de lanza con la que conquistar senderos ignotos y «pinchar» al buen burgués que se reclinaba satisfecho en la butaca para asistir a sus representaciones quedaría definitivamente en el olvido ante la necesidad de una continua búsqueda de experimentación y mayor conciencia histórica, en pos del descubrimiento escéptico de la esencia social del hombre. Es entonces cuando asume radicalmente el hecho incontestable, desde una perspectiva materialista, de la naturaleza social de toda mediación cultural. En otras palabras, la dicotomía entre sujeto y objeto era una falsa mixtificación de la mediación social. El artista, como todo ser humano, vive inmerso en las estructuras sociales, en una realidad dialéctica difícilmente aprehensible. Ahora bien, ¿cuál debe ser su función? La respuesta, siguiendo a Marx, es clara: modificar y superar dichas estructuras, transformar el medio, intervenir en la dialéctica y decurso de lo real concreto. A esta conclusión llegaría Brecht, no lo olvide el lector, después de participar de la dura experiencia sufrida en los amargos acontecimientos históricos de la Alemania de entreguerras. Durante este periodo, a partir de 1927, comenzó a estudiar el marxismo sistemáticamente. Ese mismo año iniciaría una productiva colaboración, durante toda una temporada, con Piscator, al que consideraba «uno de los hombres de teatro más importante de todos los tiempos». Erwin Piscator (1893-1966) era entonces el director de escena alemán por antonomasia, desde una perspectiva revolucionaria. Creador del teatro proletario, su trabajo dio coherencia y continuidad a las tentativas de producir un teatro político desde el cientifismo naturalista que Zola preconizaba. Brecht aprendería a su lado los elementos materiales indispensables para su proyecto estético de una nueva dramática, dando así forma práctica depurada a una nueva propuesta de intervención a partir de los antecedentes que se habían venido ensayando. Podemos esquematizar estos antecedentes y la posterior evolución del dramaturgo alemán, didácticamente, de la siguiente manera:




Piscator, como decimos, ya había dado un decisivo paso en la búsqueda de un teatro revolucionario, con clara vocación de clase. En primer lugar, había librado a la escena del esteticismo clásico, mostrando el mundo tal como era, a través de magníficos montajes en los que utilizaba las proyecciones cinematográficas, maquinaria pesada, grandes pancartas, etc. (Desuché, 1968, p. 19); elementos estos que Brecht asimilará para aplicar su técnica de distanciamiento en *La ópera de cuatro cuartos,* pero que no perfeccionaría sino a partir de 1930, tras colaborar directamente por un tiempo con Piscator. Este teatro político que Brecht ensaya especialmente a partir de sus obras más didácticas toma resueltamente posición ante los problemas de su tiempo, tanto es así que algunas de las obras no merecen ser recordadas por su excesiva motivación circunstancial. Ahora su arte va dirigido a un nuevo tipo de espectador, el proletariado, con la firme y decidida voluntad de que halle placer en sus escasas horas de esparcimiento, contemplando como una diversión las duras e inhumanas condiciones de existencia para aprender de la historia y de la vida circundante las razones que explican, en lo concreto, su dura y difícil situación. De los conflictos presentados en escena se pretende así pues extraer una enseñanza útil al trabajador en su actividad cotidiana, de ahí el carácter didáctico.

El lenguaje empleado se torna por ello más sencillo y claro, destacando las expresiones y formas musicales populares; no así el planteamiento argumental, hilvanado por la duda dialéctica. La formación de conciencia era, no lo olvidemos, el objetivo primordial del teatro propagandístico de Brecht: encanta el corazón y despierta la inteligencia de la clase obrera para exhortarla al trabajo por la transformación del mundo. El dramaturgo alemán asume, en congruencia, el papel de profesor en la escena y deja en

un segundo plano su condición de artista. Se convierte en un padre predicador de la buena nueva, de la palabra del Partido. Su teatro es considerado un valioso instrumento de propagación de la ortodoxia comunista, sin embargo, jamás sería reconocido oficialmente como militante, de hecho, como el propio Benjamin era consciente, siempre representó un problema embarazoso para el Partido Comunista, pues adaptaba el marxismo a su manera, en vez de ceñirse a los cánones estéticos delineados por sus máximos ideólogos. Esta radical heterodoxia, pasado el tiempo, hizo no obstante posible que la modernidad y vigencia de su obra trascendiera las exigencias políticas de coyuntura. Por ello, conviene matizar la interpretación de algunos críticos que descalifican sus aportes, durante este periodo, por considerarlos partidistas y limitados a la actualidad de su tiempo.

Bien es cierto que, durante muchos años, Brecht escribirá por y para el Partido Comunista pero, es necesario recordarlo, siempre fuera de sus estructuras orgánicas, comprometido con las clases populares en su lucha contra la barbarie nazi y sus aliados, dentro y fuera de Alemania, en un largo exilio que no hizo precisamente cómoda su posición como creador. Más allá de las críticas sobre una aplicación hipersimplificada del materialismo dialéctico en las obras de este periodo, como seguidamente veremos, lo esencial es que, de cualquier forma, durante esta etapa tan productiva, en calidad y cantidad, proyecta las bases de una estética materialista de la comunicación y la cultura que cabe reconocer aún en nuestros días como un aporte relevante y, añadiríamos, imprescindible para una crítica de la representación. Es en esta lucha y compromiso por la liberación de Alemania cuando cimente las bases materiales que habrían de constituir el teatro de la era científica: el teatro épico. Y es también el momento de madurez intelectual y creativa en el que Brecht aprende un elemento indisoluble, aprendido con Piscator, la producción en común de la representación o montaje. Veamos en detalle algunos de estos elementos para entender la lógica de su célebre «efecto V».

## CRÍTICA Y DISTANCIAMIENTO

La primera obra, clasificada como didáctica, es la pieza *Vuelo sobre el océano (El vuelo oceánico),* una transmisión radiofónica en la que el

aviador Lindbergh describe su vuelo por el Atlántico y sus dificultades. En esta pieza, Brecht ensalza los logros de la industrialización:

> En los tiempos en que la Humanidad comenzó a conocerse a sí misma
> construimos vehículos
> de madera, hierro y vidrio
> y volamos por el aire
> y con una velocidad que duplicaba
> la del huracán.
>
> (Brecht, 1981c, p. 194)

Pero es *El consentidor y el disentidor* la ópera didáctica que mejor simboliza el nuevo espíritu dramático de Brecht y el método pedagógico para el cultivo de la conciencia de clase. El argumento de la obra cuenta una expedición a las montañas, guiada por un maestro que lleva consigo a un niño cuya madre está enferma. Durante el viaje el niño enferma también: la costumbre dispone que los demás miembros de la expedición lo arrojen al valle, cosa que hacen con el consentimiento del propio niño. La segunda parte de la pieza tiene, sin embargo, un final diferente: el niño se negará a ser abandonado. La contradicción obliga al espectador a tomar posición. Para ello, la escenografía de la representación innova con nuevos recursos y técnicas dramáticas al servicio de la acción reflexiva del público, en este caso, ya no continuando con las formas del teatro político de Piscator, sino más bien bajo la influencia de las obras japonesas del teatro nō. Esta forma teatral era peculiar por sus constantes observaciones, la interrupción y comentarios del coro, los diálogos entre los actores y el público y otras formas de deliberación y distanciamiento que usaría en adelante en su propuesta de nueva dramaturgia al servicio de la educación del pueblo.

A lo largo de toda su peripecia vital, Brecht se sintió atraído por la cultura oriental. Del teatro chino aprenderá el arte de la interpretación épica: «Los chinos no solo muestran la conducta de los hombres, sino la conducta de los actores. Muestran cómo los actores ejecutan, a su manera, los gestos de los hombres. Porque los actores traducen el idioma diario a su propio idioma. Al observar a un actor chino se está observando, pues, nada menos que a tres personas: una que exhibe y dos que son exhibidas» (Brecht, 1983, p. 40) De China, además, Brecht aprende a dominar la técnica narrativa de la fábula y la parábola. Tal como se puede observar en *El consentidor y el disentidor,* Brecht empieza a recurrir a diversas formas estilísticas que

tornen eficaz el mensaje de llamada a la solidaridad humana y al sacrificio personal por una causa común:

> Así llevaron los amigos a su amigo
> y fundaron una nueva costumbre
> y una nueva ley
> y llevaron de vuelta al muchacho.
> Hombro con hombro marcharon muy juntos.
>
> (Brecht, 1981c, p. 50)

Las técnicas narrativas de origen oriental como herramientas de propaganda en apoyo a la causa de los oprimidos son más evidentes todavía en *La madre,* un homenaje a la revolución de octubre de 1917. Basada en la novela homónima de Maksim Gorki, la pieza muestra la toma de conciencia de Pelagueia Vlásova, madre del obrero metalúrgico Pável, que se une al movimiento revolucionario para proteger a su hijo. En este proceso de transformación aprende a leer, ayuda a los campesinos huelguistas, se rebela contra la guerra del 14 y, cuando fusilan a Pável, al ser capturado en su huida a Siberia, se erigirá en abanderada de la lucha comunista.

Frente al didactismo dogmático de otras piezas, *La madre* destaca por su humanitarismo marxista, que fue precisamente lo que más le interesó a Brecht del materialismo histórico. La obra valora las situaciones desde un punto de vista humano, con franqueza y originalidad. Bien es cierto que pueden ser identificadas formas simples de maniqueísmo propias de un teatro didáctico; por ejemplo, da una imagen excesivamente distorsionada de los policías y del comisario, los «perros sanguinarios». Además, evita cuestionar el *modus operandi* de los personajes revolucionarios como hizo en *La medida.* En esta obra, Brecht llega a una descarnada concepción de la revolución, justificando la violencia por razones obvias, desde el punto de vista histórico. El remordimiento le haría confesar en uno de sus últimos poemas, *A nuestros sucesores,* el porqué de esta actitud:

> Realmente, vivo en una época sombría.
> La palabra inofensiva es estúpida.
> Una frente lisa es signo de insensibilidad.
> El hombre que ríe
> no se ha enterado aún, simplemente, de
> la terrible noticia
> ¿Qué época es esta en que
> hablar de los árboles es casi un delito

porque significa el silencio sobre tantos horrores?

En unos versos más adelante, el tono sincero de su reflexión da cuenta de las contradicciones del tiempo sombrío en la posición de las imágenes que tuvo que mostrar:

Oh, nosotros que queríamos preparar el terreno para la amistad
no podíamos mostrarnos amistosos.

(Brecht, 1981c, p. 41)

Esto es, las formas, por momentos reduccionistas y de dominio de cierta ortodoxia, devienen de la necesidad de sacudir y agitar al público, de intervenir eficazmente en términos políticos a los espectadores, a fin de garantizar la superación del capitalismo por la intensificación del activismo revolucionario, y la necesaria conciencia de clase que el drama épico trata de proyectar. Por ello, la función predominante del lenguaje es la apelativa. Leamos Elogio de la instrucción:

Aprende lo más simple.
¡Para aquellos cuyo tiempo llegó
nunca es demasiado tarde!
Aprende el ABC. No basta, pero
¡apréndelo! No te desanimes,
¡comienza! ¡Debes saberlo todo!
Debes asumir la conducción.
¡Aprende, hombre que estás en el asilo!
¡Aprende, hombre que estás en la prisión!
¡Aprende, mujer que estás en la cocina!
¡Aprende, sexagenaria!
Debes asumir la conducción.
¡Concurre a la escuela, hombre sin techo!
¡Busca el calor del saber, tú que tienes frío!
Hambriento, toma el libro: es un arma
Debes asumir la conducción.
¡No temas preguntar, camarada!
No te dejes engañar.
¡Averígualo todo!
Lo que no sabes por ti mismo
no lo sabes.
Revisa la cuenta.
Tú debes pagarla.
Pon el dedo sobre cada cifra.
Pregunta: ¿por qué está aquí?

Debes asumir la conducción.

(Brecht, 1981c, p. 36)

En uno de estos versos («Hambriento, toma el libro: es un arma»), la canción, diríamos, de por sí ya expresiva, resume la actitud literaria de Brecht que considera que «la palabra inofensiva es estúpida». Hay que trabajar para dinamizar la lucha de clases, aunque la ira, «hasta contra la injusticia, enronquece la voz». Ello, por momentos, termina por imponer un tono imprecativo y la simplificación, atenuados por la acentuación del humanismo que, no obstante, da lugar a diálogos, por momentos, de irritante didactismo. En palabras del propio autor: «Cuando representéis una pieza didáctica, debéis actuar como colegiales. El colegial procura desentrañar el sentido de un párrafo difícil repitiéndolo una y otra vez con dicción clara y pausada» (Brecht, 1983, p. 98). Las discusiones casi mayéuticas exhiben, sin embargo, el brillante magisterio de Brecht [14] , y ello pese a cierta inconsistencia del personaje protagonista. Según el dramaturgo alemán, Vlásova «ha comprendido que al individuo solo se le puede ayudar si se ayuda a todos sus iguales, si todos sus iguales se ayudan a sí mismos» (Brecht, 1983, p. 104). Pero la participación de la madre en la lucha bolchevique se debe en un primer momento a que teme por el destino de Pável. Luego, por un proceso de aprendizaje, hará suya la causa marxista. ¿Cómo puede, en fin, tan fácilmente transformar su falsa conciencia y el carácter conservador y desconfiado por los principios solidarios? ¿Solo mediante la acción? Con la perspectiva del tiempo, el personaje de Vlásova resulta poco auténtica y su evolución moral muy artificiosa, pero lo importante es, para el caso, que el dramaturgo alemán prefigura las bases de su estética materialista, experimentando con las técnicas narrativas orientales, así como con nuevas formas de mediación de productiva efectividad en términos de espectáculo, en la estela de Piscator.

En esta dirección, las posteriores obras didácticas de Brecht, ligadas a los acontecimientos de la preguerra mundial, van madurando su particular poética, para politizar su obra creativa de forma radical. Así, en *Cabezas redondas y cabezas puntiagudas* enjuicia el racismo o se burla de la cobardía de los hombres en la Alemania nazi de *Terror y miseria del Tercer Reich. Los fusiles de la señora Carrar,* que escenifica la Guerra Civil española, consolida e inaugura el periodo del teatro científico o épico, ya intrínsecamente contenido en los dramas propagandísticos anteriores, en los que Brecht logró ensayar y teorizó sobre el realismo socialista. Fruto de ello

fue la depurada técnica de distanciamiento que, desde las primeras obras, adquiere mayor importancia como recurso narrativo alcanzando su máximo logro en piezas maestras de la literatura universal como *Madre Coraje y sus hijos* o *El círculo de tiza caucasiano.* Pero ¿qué es la técnica de distanciamiento? ¿En qué consiste? ¿Cómo surgió? ¿Qué consecuencias tiene su aplicación en el montaje y crítica de la representación? ¿En qué medida debe ser tomada en cuenta para una lectura materialista de la comunicación como parte de la fundamentación del materialismo cultural?

Para acercarnos al concepto de distanciamiento es necesario, en primer lugar, que partamos de una definición, si bien no definitiva, en la que apoyar nuestras indagaciones. Parafraseando a John Willett, diremos que «la técnica de distanciamiento es una manera de hacer que los hechos que se desarrollan en la escena parezcan extraños, no familiares, al espectador» (Willett, 1963, p. 171). Distanciar es, pues, extrañar, desnaturalizar, por contraste, lo aceptado como natural en lo real concreto. Desde este punto de vista, el «efecto V» es una poética del montaje desde el plano de la inmanencia y la radical historicidad. El montaje como deconstrucción y reconstrucción dialéctica es la toma de posición del teatro épico. La deconstrucción estética, analizada por Jameson, en Brecht convierte así el distanciamiento en una forma de toma de posición por excelencia. El teatro brechtiano es, en este sentido, una crítica de la ilusión, una crítica de la representación, «remarcando la modestia del gesto mismo que consiste en mostrar: distanciar es mostrar, afirma primero Bertolt Brecht. Es solo hacer que aparezca la imagen informando al espectador de que lo que ve no es más que un aspecto lacunario y no la cosa entera, la cosa misma que la imagen representa» (Didi-Huberman, 2013, p. 61).

En la segunda parte de nuestro ensayo, al reformular la teoría del valor y la crítica de la ideología, desarrollaremos ampliamente la centralidad de la imagen en las tesis sobre el fetichismo de la mercancía. Antes veamos el sentido de la técnica de distanciamiento. Como es conocido por el lector, la palabra extrañamiento en Marx deriva de la crítica de la enajenación, del concepto central de alienación.

En los *Manuscritos de 1844,* Marx afirma que la alienación es la «realización del trabajo como desrealización del trabajador», la servidumbre como mercancía, «la cosificación». Es decir, la pérdida del producto del trabajo, que ha sido creado por el trabajador, a cambio de un salario. El sabio de Tréveris toma prestado el término del campo de la

filosofía a principios del XIX, en especial de Hegel, quien en su libro *La fenomenología del espíritu* (1806) habla de enajenación como pérdida de la capacidad racional. Marx utiliza el concepto aplicado al proceso de negación del trabajador por la lógica de dominio del fetichismo de la mercancía. Brecht, que adivina la intención del distanciamiento en abundantes antecedentes literarios (por ejemplo, en el *Ulises* de Joyce pero también, como vimos en *Baal,* en el dadaísmo o el impresionismo, y las vanguardias estéticas de principios de siglo), va a retomar esta idea para desplegar la capacidad de la crítica que «solo se ejerce cuando la identificación no se ha producido o ha cesado» (Brecht, 1983, p. 196).

Así, la finalidad del «efecto V» es presentar lo familiar como extraño a los ojos del espectador. ¿Cómo? Recurramos de nuevo a la reflexión del autor sobre este particular. En los *Escritos sobre teatro,* con el título de «Dialéctica y distanciamiento», Brecht expone nueve puntos definitorios de esta técnica. De todos ellos, a nuestro juicio cuatro elementos han de ser tomados en cuenta como determinantes al objeto de nuestra reflexión sobre la teoría crítica de la mediación. A saber:

– el distanciamiento como comprensión (comprender-no comprender-comprender), la negación de la negación;
– el salto (el desarrollo épico se emplea a saltos);
– la unidad de contradicciones;
– la paradoja.

Por medio de estos recursos, Brecht experimenta en su dramaturgia la forma más productiva para el desvelamiento de la realidad, de las relaciones de dominación, procurando la eliminación de la identificación con la situación, el rechazo de la autorreproducción y la conciencia de la cosificación del público ante el espectáculo de la vida mostrado en vivo y en directo, tal cual se supone que es. El objetivo, en definitiva, de la representación es contribuir a la reflexión sobre la paradoja. El extrañamiento, desde este punto de vista, actúa como una suerte de síntesis de lo cercano y lo lejano (Simmel *dixit* ) por medio de:

1. La negación de la negación para comprender la realidad.
2. La interrogación como reflexividad y aclaración de la cualidad del proceso.

3. El análisis de lo particular y de todo acontecer excepcional como categoría de lo general.
4. La desidentificación y el desarrollo de las contradicciones en un nivel emotivo.
5. La proyección de las contradicciones en lo concreto.
6. La ilustración de lo similar y equivalente.
7. El salto como épica del acontecer.
8. La didáctica de la unidad de las contradicciones.
9. La unidad de la teoría y la praxis.

De acuerdo con este proceso, Brecht muestra las contradicciones, el espectador reacciona y juzga críticamente, sin apasionamiento, lo que ve, siguiendo la tríada dialéctica (tesis-antítesis-síntesis; comprender-no comprender-comprender). De esta forma, se cuestiona el universo de valores hegemónicos de la clase dominante, interiorizados irreflexivamente. «El montaje en cuanto toma de posición a la vez tópica y política, el montaje en tanto que recomposición de las fuerzas, nos ofrecería por lo tanto una imagen del tiempo que hace explotar el relato de la historia y la disposición de las cosas. Ahora bien, en la brecha abierta por dicha explosión, esta imagen –desde la captación de lo visible en la cámara hasta el dispositivo de montaje– nos abre el acceso al inconsciente visual, como el psicoanálisis nos abre el acceso al inconsciente pulsional. Una manera de decir que reexpone la historia a la luz de su memoria más reprimida y de sus deseos más inarticulados» (Didi-Huberman, 2013, p. 117). Y este es justamente el sentido de la propuesta de Brecht que da hoy valor a su obra en los tiempos de saturación de las redes y la cultura mediatizada.

Muchos de los elementos que analizamos han sido ya sucintamente tratados en el análisis de las obras hasta ahora presentadas. Esta breve –y esperamos que concisa– explicación la vamos a completar con la concreción de las diferentes aplicaciones hechas por Brecht sobre la práctica de su dramaturgia. La intención es presentar aquí al lector, a modo de síntesis, en un esfuerzo comprensivo del teatro épico, los elementos fundamentales para una crítica materialista de la mediación social. Empecemos por destacar los recursos básicos de la técnica o «efecto V»:

– *El coro*. Desde Esquilo, este elemento ha sido un recurso habitual en el drama. No olvidemos que el teatro se origina por evolución de los rituales sagrados, en los que se celebraban a las divinidades cantando y danzando.

Cuando Brecht inicia su carrera literaria, el coro había sido relegado de la escena. La experiencia de formación en la Alemania de entreguerras, en la cultura del cabaret, y su propia voluntad de revolucionar el teatro le llevará a recuperar esta forma primitiva o clásica de representación y se apoyará en la música, especialmente a partir de su colaboración con Kurt Weill, como elemento autónomo para comentar la acción, para expresar la opinión de los personajes y sus antagonismos. Brecht dispondrá, de este modo, de un recurso apreciado por sus fines didácticos para expresar al público el contenido moral y el verdadero significado de la obra representada. Pero, sobre todo, para interrumpir la acción inesperadamente, cuando el público se «adormece» en la «trama» o se identifica (porque el hombre siempre tiende a elegir en la vida) con una actitud mostrada por el actor. Un ejemplo ilustrativo de este tipo de intervención del coro es el de *La ópera de tres centavos* (Brecht, 1981c, p. 71).

– *El cine.* La obsesión de Brecht siempre fue superar en el escenario la magia de la cámara, que con sus técnicas (picado, travelling, superposición, cortinillas, etc.) hacía del cine un medio de infinitas posibilidades expresivas. El dramaturgo alemán incluso se autoproclamó el Eisenstein del teatro. En este sentido, los montajes de Brecht se caracterizan por su proyección vanguardista en la integración de las innovaciones tecnológicas propias de la industria cultural. La poética de Brecht es, además, coherente con la teoría del montaje de Eisenstein y la lógica contrainformativa que imaginara con la radio. La crítica social del dramaturgo alemán a través del arte retoma así las intuiciones de Siegfried Kracauer sobre la visualidad y la potencia del ver, como proyecto en la lectura del acontecer y la actualidad. En su teatro, la acción era anunciada mediante proyecciones para recordar que lo que ocurría en el escenario pertenecía a la realidad. En las versiones por ejemplo de *La resistible ascensión de Arturo Ui* del Berliner Enssemble, Brecht proyectó en una pantalla de fondo imágenes de la masacre de judíos en la Alemania nazi. El propio Brecht fue un practicante del fotomontaje, tal como analiza Didi-Huberman, a propósito de la pedagogía del teatro épico y su imaginario en tiempos de guerra. «Probablemente porque gran parte de su escritura estaba destinada a una exposición sobre el escenario teatral, Brecht manifiesta en toda su obra una asombrosa *Schaufkraft* o potencia visual» (Didi-Huberman, 2013, p.

26). El teatro de Brecht, en otras palabras, es el arte de la deconstrucción y del montaje. «Le gustaba reflexionar sobre la fuerza mágica de los grabados magdalenianos, la multiplicación de los puntos de vista en la pintura china, el desmantelamiento de las formas en el *Guernica* de Picasso, la naturaleza lírica o experimental de las imágenes de prensa cuando uno sabe separarlas de su sistema discursivo e ideológico. En resumen, si nunca trabajaba sin tomar posición, nunca tomaba posición sin buscar saber, nunca buscaba saber sin tener ante los ojos los documentos que le parecían apropiados. Pero no veía nada sin deconstruir y luego remontar por su propia cuenta, para exponerlo mejor, el material visual que había elegido examinar» (Didi-Huberman, 2013, p. 27).

– *La interpretación.* El *gestus* social que debían trabajar los actores del teatro épico era primordial para evidenciar aspectos y situaciones sociales características de la estética brechtiana. Sin una buena interpretación épica escenas como la de la visita de Vlásova a su hijo encarcelado *(La madre)* se limitarían a ser escenas melodramáticas carentes de sustrato, en un sentido materialista. Ahora, la teoría de la interpretación de Brecht difería casi totalmente de la del maestro Stanislavski. Este, que exigía a los actores el conocimiento y la identificación con el personaje, representa solo un paso intermedio en el estudio interpretativo del actor épico –que, después de identificarse con el personaje, deberá criticarlo políticamente para poder mostrarlo al espectador y, además, ofrecer su opinión sobre él–. Se trata pues de un estudio sociopolítico de interpretación del actor que trasciende el modelo clásico prevaleciente en la lógica de la representación espectacular [15] .

– *Los carteles, periódicos y pancartas.* Como medios de comunicación primaria, así considerados en escena, estos elementos utilizados con frecuencia por el dramaturgo alemán, contribuirán a realzar la crudeza del lenguaje y atraer la atención del público mucho más fácilmente, por su impacto visual, favoreciendo así la reflexión junto con la proyección de imágenes. La representación como laboratorio en la poética de Brecht contempla así, de forma integrada, cine, prensa, música, un espectáculo total que, como el cabaret, envuelve todos los sentidos. Hablamos de una poética del acontecer que hace pensar, que agita y conmueve, que da qué decir, que abre brechas, cava trincheras, ilustra desde el abismo, confronta horizontes desde el goce de la representación, desde la pura forma, desde la música y los sentidos más primarios (primero el

estómago y luego la moral, decía Brecht), desde la dispersión de las distracciones propias de todo espectáculo, haciendo posible –como razona Rancière– el conocimiento de la historia viva y concreta, políticamente, a través del humor y la imagen necesarias para el ser, para el *homo ludens,* que diría Bolívar Echeverría. «La historia nos muestra que la pedagogía de la lectura –que va a la par de la pedagogía de las imágenes, indica Brecht explícitamente– es ella misma un campo de batalla donde se encuentran potencias de sometimiento y potencias de liberación, obligaciones morales y colocaciones lúdicas, cadenas de la lección y desencadenamientos del juego» (Didi-Huberman, 2013, p. 188). Solo Juan Carlos Rodríguez o Didi-Huberman resaltan esta dimensión sensorial, al referirnos al aspecto de la forma, frente al discurso ideológico en la obra de Brecht, al situar al mismo nivel el goce o placer del texto en el drama para la formación política. Iluminaciones aparte, el remontaje del tiempo, la potencia epistemo-deseante de la imagen y el conocimiento político e histórico, la mímesis y la política de la imaginación en la obra de Brecht dependen de estas técnicas de traslación que, parafraseando a McLuhan, hacen posible el masaje del mensaje, siendo el medio, el método, el mensaje como dialéctica de la imaginación liberada. «Embriaguez de las formas: esto significa primero, una hiperestesia, una hiperacuidad del sujeto en cuanto al mundo visible y al mundo sensible en general. Uno se vuelve tan sensible: uno teme que una sombra que cae sobre el papel pueda estropearlo. Esto significa, luego, que las formas objetivamente proliferan. Puede haber una producción de verdaderas ráfagas de imágenes […] independientemente de cualquier otra fijación o polarización de nuestra atención […]. A decir verdad, la producción de imágenes puede iluminar cosas tan extraordinarias, esto tan fugazmente con tal velocidad que ya no conseguimos, sencillamente a causa de la belleza y de la singularidad de esas imágenes, interesarnos por otra cosa que ellas» (Didi-Huberman, 2013, p. 216 y 217). El «efecto V» recupera así el espesor histórico y social al capturar la variedad de formas de extrañamiento que Brecht retoma de Eisenstein al partir de su concepto de montaje. Las técnicas teatrales del dramaturgo alemán exploran, en suma, esta transformación a partir de repertorios físicos de escenografía, cine, carteles y, desde luego, el contrapunto de la música; lo que, en conjunto, no son recursos menores, sino elementos materiales de composición del efecto de distanciamiento. El modelo de utilización de

estos elementos es el de la obra *Ascensión y caída de la ciudad de Mahagonny,* en la que al final se produce un desfile de comitivas portando pancartas con eslóganes significativos («Por la libertad de los ricos», «Por la propiedad privada», etc.), tal como hemos visto.

– *Argumento y estructura.* Tanto uno como otro se caracterizan por la repetición de escenas y diálogos, así como la distancia en el tiempo y en el espacio. Brecht, como todo gran autor, dominaba las formas y estructuras del teatro clásico tanto como las formas modernas, cinematográficas, que ya Piscator había explorado en su dramaturgia política. Si decimos que el «efecto V» es posible por la distancia, esta, y el efecto deseado, se perfilan, a nivel de la estructura, jugando con el tiempo y el espacio, con la elipsis tanto como con la repetición y la secuencia. El objeto siempre es el mismo: mostrar lo no descubierto, negar la emoción y la belleza como mercancía y hacer consciente al espectador del sufrimiento y de la verdadera vida social. En otras palabras, «el teatro no se acerca más a nosotros de lo que se acercaría un encuentro personal casual; la veo con mis ojos no con sus propios ojos; no es yo, es otro. Frente a ese otro tengo bastante libertad de juicio, y eso es lo que busco» (Brecht, 1983, p. 194).

El paliar la extrema emotividad, habitual en la literatura alemana, faculta a Brecht para acceder a la objetivación estética. Y para ello despliega, en palabras de Jameson, un particular método. En *Canción del autor teatral* (1935), Brecht escribe:

> Para aprender a mostrar lo que veo,
> cambio la representación de otros pueblos y otras épocas.
> He adaptado un par de piezas, ensayando
> con precisión la técnica de estos tiempos y asimilando
> lo útil para mí.
> He estudiado las imágenes de las grandes figuras feudales
> a través del inglés: de hombres ricos
> que consideraban el mundo como espacio para su más libre desarrollo.
> He estudiado a los moralizadores españoles,
> a los indios, maestros en sensaciones delicadas,
> y a los chinos, quienes representan a la familia
> y las vidas multicolores de las ciudades.

Desde este punto de vista, el aporte de Brecht es dar forma a una episteme de la representación como cuestión de conocimiento y arte de la

observación. Si, para él, distanciar es saber manipular el material visual y narrativo como un montaje de citas que hacen referencia a la historia real, el «efecto V» y su propuesta dramatúrgica debe ser pensada como una crítica epistemológica a la visión o forma perceptiva naturalizada de las cosas, los sujetos y las relaciones que enmarcan al ser en una conciencia falsificada de lo social. Una filosofía de la praxis que empieza por criticar radicalmente la mediación, toda representación. Por ello, hablamos del drama épico en términos de teatro científico-social.

Brecht apunta claramente en esta dirección:

> No hago aquí una tesis a favor mío. Tengo el convencimiento profundo –e insisto en este punto– de que el espíritu experimental y científico del siglo ganará al teatro, y que en ello se encuentra la única renovación posible de nuestra escena. Que la crítica mire a su alrededor, y que me diga de qué lado espera alguna ayuda, un soplo de vida que me ponga en pie de nuevo al teatro. En verdad, el pasado ha muerto. Es necesario ir hacia el futuro; y el futuro es el problema humano estudiado en el cuadro de la realidad, es el abandono de todas las fábulas, es el drama viviente de la doble vida de los personajes y del medio ambiente, alejado de los cuentos de hadas, de los harapos históricos, de las grandes palabras huecas, de las estupideces y fanfarronadas y de las conveniencias. Los andamios podridos del drama de ayer caen por sí solos. El sitio tiene que quedar limpio. Las recetas para atar y desatar una intriga han periclitado; es necesario, ya, una amplia y simple pintura de los hombres y las cosas, un drama que Molière hubiera podido escribir [16] .

A juicio del autor, lo social objetivo es susceptible de análisis. El escritor, que conoce la miseria del mundo y sabe que es transformable, debe empeñarse en una nueva función de carácter esencialmente ética. Tomar posición con las imágenes. El teatro, en cuanto institución moral, debe describir la sociedad y valorarla. Tomemos en cuenta que la escena por entonces había sido totalmente desacralizada, ya no representaba las tablas que significaban el mundo, sino un lugar privilegiado de exposición, en el que su público era una reunión de interesados que acudían para satisfacer sus necesidades de esparcimiento. Luego el teatro ha de ser épico, en un sentido materialista, es decir, no recrea, sino que narra, explica, cuenta y se pone a disposición de las necesidades reales y no figuradas, propias de la cultura del entretenimiento, en un sentido etimológico, considerando además que la sociedad, el público, están condicionados por el antagonismo de la estructura de clases. Asistimos pues a un teatro de la historia. Como una película, desarrolla las secuencias aisladas que dan forma al todo. Brecht incluso cambiaría los decorados a través de una cortina blanca iluminada, «y así el espectador veía la escena siguiente no nacida

misteriosamente, sino que había sido producto del trabajo de los hombres que la representan. Las conquistas en el campo de la técnica permitieron al teatro incorporar sin dificultades elementos narrativos a sus representaciones» (Brecht, 1983, p. 98). Y construir, más eficientemente, una forma de representación liberada de las supersticiones irracionalistas y la emotividad irreflexiva del teatro típicamente burgués. La ciencia, dirá Brecht, es objetiva, no ha lugar para el sentimiento, por ello pondrá su empeño en suprimir todo elemento de identificación propio del naturalismo. Palabra y vida, en la nueva escena brechtiana, aparecen hermanadas, como la ciencia y el arte, además de la sociología. El objetivo principal del teatro épico, en definitiva, no es otro que desvelar las leyes dialécticas de la realidad social. Selecciona del flujo real de la vida una situación que representa de manera estática ante el asombro del público. Es como si cogiéramos un trozo de río y se lo mostráramos a un niño para explicarle que así es el río y que las aguas transcurren por él fluidamente (toda pasa, nada queda). Esta visión comprometida del teatro fue primero ensayada, como hemos demostrado, en las piezas didácticas pero ahora Brecht no trata tanto de enseñar política, como de hacer sensible al espectador a ella. Cuando comprueba que el grito de la consigna en escena no obtenía efectos beneficiosos, sino que era contraproducente, orienta su dramaturgia en clave más sociológica. Un teatro verdaderamente político no consiste en hacer hablar a los personajes de política, ni en plantear verbalmente los problemas sociales, sino en hacer que los espectadores los vivan. Es comprender el comportamiento de los hombres y representarlo con imaginación e inteligencia. En definitiva, Brecht asume que la función revolucionaria del arte es la honesta investigación de la verdad relativa a partir de las contradicciones, develando la forma construida de lo social como un problema de montaje, como una política de la representación. Así, «distanciar es demostrar mostrando las relaciones de cosas mostradas juntas y añadidas según sus diferencias. Por lo tanto, no hay distanciamiento sin trabajo de montaje, que es dialéctica del desmontaje y del remontaje, de la descomposición y de la recomposición de toda cosa. Pero, de resultas, este conocimiento por el montaje también será conocimiento por la extrañeza. Brecht lo asume al mismo tiempo que exige alto y claro que el ejercicio de la razón crítica no está ofuscado, sino, al contrario, incitado, realizado por ese extrañamiento de las cosas» (Didi-Huberman, 2013, p. 64).

El gesto aquí es documento, encuadre, proyección sistemática del trabajo dialéctico de la imagen, de acuerdo con Benjamin, para el restablecimiento de la verdad como mediación social crítica y revolucionaria. El empiriocriticismo leninista que aplica lo opone así Brecht al denominado modo dramático-aristotélico.

En el cuadro siguiente, podemos resumir las diferencias que el dramaturgo alemán establece al respecto (Gray, 1978, p. 91).

| *Forma dramática* | *Forma épica* |
|---|---|
| Se actúa<br>Se envuelve al espectador en la acción escénica<br>Hace experimentar sentimientos<br>Vivencia<br>El espectador es introducido en algo<br>Sugestión<br>Se preservan las sensaciones<br>El espectador está dentro de la acción, simpatiza con los personajes<br>Se supone que el hombre es conocido<br>El hombre es inmutable<br>Tensión esperando lo que vendrá<br>Una escena existe por otra<br>Acción creciente en intensidad<br>Progreso lineal<br>El curso de la acción es evolutivo<br>El hombre como algo fijo<br>El pensamiento determina el ser<br>Sentimiento | Se narra<br>El espectador es un observador<br>Le exige tomar decisiones<br>Visión del mundo<br>Argumento<br>Se insta a que las sensaciones se transformen en realizaciones<br>El espectador se enfrenta a lo que ve y lo estudia<br>El hombre es objeto de investigación<br>El hombre es mutable y puede cambiar las cosas<br>Tensión en el proceso<br>Cada escena en sí misma<br>Montaje<br>En curvas<br>Bruscos saltos<br>El hombre es un proceso<br>El ser social determina el pensamiento<br>Razonamiento |

*Vida de Galileo* es la primera pieza épica que escribe de acuerdo a esta concepción ya madura. Narra las peripecias del científico italiano. Su demostración del sistema solar de acuerdo con Copérnico es tachada de herética por el Santo Oficio y tampoco es aceptada por los filósofos de la corte de los Médicis, pero el astrónomo papal Clavius reconoce la verdad que, al cuestionar el orden cósmico existente, destruye las bases ideológicas del orden religioso y económico medieval. Las ideas subversivas de Galileo

comienzan a difundirse. En 1633, es entregado a la Inquisición y el papa Urbano VIII, a pesar de ser matemático, le obliga a abjurar públicamente de sus ideas. Después de lo cual se retira a vivir con su hija Virginia y escribe los *Discorsi* bajo la vigilancia de la Iglesia, aunque finalmente consigue que su antiguo discípulo Andrea los distribuya clandestinamente.

La figura de Galileo le sirve a Brecht para criticar lo viejo en su apuesta por lo nuevo, por la transformación, tal como ya había manifestado en *Vuelo sobre el océano:*

> Es verdad que sigue reinando
> en las ciudades mejoradas el desorden
> que proviene de la ignorancia y se iguala a Dios.
> Pero las máquinas y los trabajadores lucharán contra él, ¡y también vosotros debéis participar en la lucha contra lo primitivo!
>
> (Brecht, 1981c, p. 187)

En este caso, la pieza muestra la emergencia de la nueva clase ascendente, la burguesía, que abre paso a una nueva era, la de la hegemonía de la sociedad moderna industrial.

*Vida de Galileo* fue «escrita en aquellos tenebrosos meses de finales de 1938, cuando muchos consideraban incontenible el avance del fascismo y daban por sentado el fin de la civilización occidental» (Brecht, 1983, p. 90). Después del ataque atómico a Hiroshima y Nagasaki, Brecht haría una segunda versión (1946), en la que prestará más atención a la responsabilidad social del científico que a la demostración de que «las ideas se convierten en una fuerza material» (Marx) capaces de desmoronar el imperio de una institución tan poderosa como la Iglesia católica. El héroe, en esta nueva versión, ya no sería el astuto investigador, sino el pueblo, como antes anticipó Walter Benjamin en su ensayo sobre el dramaturgo alemán *(Tentativas sobre Brecht).* Son, en definitiva, las masas las que popularizan las ideas y provocan la transformación. Tras los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial, Brecht denuncia el fracaso del científico de cara a la humanidad, en una época en la que los descubrimientos son utilizados con fines genocidas. ¿No es culpable quien piensa para el capital, amenazando nuestra existencia? «Gozar es un mérito», dirá Galileo después de su salvación. «No hay reaccionario más peligroso que el renovador fracasado» y Brecht nos previene de ello:

> Cuiden de las ciencias su uso.

> Aprovéchenlas e impidan su abuso.
> Que jamás a todos
> un fuego nos consuma a todos.
> Sí, a todos.
>
> (Brecht, 1981c, p. 171)

No vamos a disponer del tiempo y, paradojas de la práctica teórica, la distancia necesaria para explorar esta idea y concepción del conocimiento implícito en el teatro de Brecht, pero tómese esta pieza y las reflexiones del dramaturgo alemán sobre su propia obra para, en diálogo con Benjamin, explorar las lecturas sobre el palimpsesto de nuestra cultura mediatizada y la función social del conocimiento. Valga por el momento llamar la atención sobre la noción claramente praxeológica del decir y del hacer brechtiano que puede rastrearse, de forma codificada, en sus textos y montajes escénicos. Si Brecht ha trascendido en nuestra modernidad, ha sido en este sentido, claramente, en gran medida, gracias a la actualidad de su propuesta, además de a la calidad estética de piezas como *Madre Coraje y sus hijos,* una crónica de la Guerra de los Treinta Años que ilustra magistralmente los males del capitalismo en Europa en una suerte de lectura a contrapelo de la historia.

Madre Coraje, dueña de una vieja carreta-cantina y que se gana el sustento con las tropas, pierde a sus dos hijos al reclutarlos el ejército protestante (la acción tiene lugar en Suecia, Polonia y Alemania, entre 1624 y 1636). Los católicos la alcanzan y Madre Coraje cambia de bando, pero estos atrapan a uno de sus hijos y lo matan. El otro es fusilado por los protestantes, por saqueo durante un fugaz armisticio. Su hija Kattrin, que es muda, también muere en un acto valeroso, al dar la alerta ante un ataque sorpresivo. Mientras las desgracias la golpean, Madre Coraje sigue subsistiendo preocupada por la empresa, sacando el máximo beneficio económico de la guerra. Sola, acaba por no extraer ninguna lección de las catástrofes que la asolan en vida: «La pieza fue escrita en 1938, cuando el autor veía aproximarse una gran guerra: no estaba convencido de que los hombres extraerían por sí mismos una lección de las desdichas que los sofocan» (Brecht, 1983, p. 21). Brecht se hace eco entonces del consejo que antes de la Primera Guerra Mundial efectuaron los principales partidos obreros de Europa:

> Y haya derrotas o victorias
> el pobre siempre ha de perder.

(Brecht, 1964, p. 178)

La obra, ya un clásico en la historia del teatro, no alcanzaría sin embargo la universalidad literaria de *El círculo de tiza caucasiano.*

En esta última, reunidos dos koljoses en asamblea, ante la presencia de un delegado del Partido Comunista, tienen que decidir cuál de ellos se queda con un valle después de la guerra, ya sea para cultivarlo o para albergar al ganado. Durante la discusión que se inicia un canto cuenta la edificante historia del círculo de tiza, la aventura de una humilde sirvienta, Grusche, que después de una rebelión de nobles que derroca y mata a su amo, recoge y cuida a su hijito de corta edad, abandonado por los miembros huidos de palacio. Escapando de los soldados, marcha hacia las montañas, donde vive su hermano. Allí se ve obligada a casarse con un hombre moribundo para dar nombre y padre al niño. Cuando concluye la rebelión, la esposa de su antiguo amo envía tropas para traer a Grusche y al niño a la ciudad y entabla entonces un juicio para que le devuelvan a su hijo. El juez Azdak ordena dibujar un círculo de tiza en el suelo y coloca al chico en su centro, decide que a quien logre de las dos arrastrarlo hacia su lado se la reconozca como la madre natural, pero Grusche, que tiene miedo a hacerle daño, suelta su brazo y desiste del esfuerzo. Finalmente, el salomónico Azdak le entrega a ella el niño porque «lo que existe debe pertenecer a aquellos que para eso valen» (Brecht, 1981c, p. 429).

El tema fundamental es el de la justicia: los maltratados, los humildes, son portadores de nuevos valores, una nueva justicia, una nueva economía moral, un nuevo humanismo. Grusche y los suyos solo obtienen su derecho por la justicia impartida por Azdak, que falla siempre al revés pues no entiende los códigos de las leyes. El problema que plantea la pieza es cómo ser justo en una sociedad que se reconoce precisamente por la injusticia en forma de ley. Azdak, personaje del lumpenproletariado, «andrajoso y borracho», nos recuerda a Baal. Su anárquica filosofía de vida y sentido de la lógica invierte los términos y valores morales dominantes. Este juez de los pobres falla siempre a favor de estos por ser consciente de los principios irracionales de una justicia clasista:

> Los ricos que no saben ni bajarse los calzones, gobiernan.
> No saben contar ni hasta cuatro pero comen ocho platos.
> Los plantadores de maíz buscan clientes, solo ven hambrientos.
> Los tejedores se levantan de los telares
> en harapos.

Azdak es un ingenioso personaje, popular, hábil y de inteligencia superior a los de las clases dominantes, a quienes engaña; su arte dialéctica, su fácil verborrea la utiliza hábilmente para conseguir por ejemplo no ser ahorcado y que le nombren los coraceros nuevo juez (escena 5). Como dice el propio Brecht de él, es un revolucionario frustrado que vislumbra el inicio de una nueva época: «Ha llegado una nueva era, que caerá tronando sobre ti; tú estás acabado, los policías serán eliminados, pfft. Todo se investigará, se descubrirá. Entonces es mejor que uno se denuncie a sí mismo, porque del pueblo no habrá de escapar» (Brecht, 1981c, p. 394).

El concepto que tiene de la justicia Azdak es claro, coincide con la idea marxista que han tratado algunos autores, como Pashukanya *(Marx y el derecho),* a propósito de la emancipación del proletariado y el advenimiento del comunismo como supresión de las leyes y todo poder coactivo, dado que las relaciones interpersonales debían quedar reguladas entonces por la ética y no por el derecho. Al no existir propiedad privada, sino colectiva, no es concebible la delincuencia. Así, la expresión de Azdak sobre la justicia burguesa, que es «algo tan imbécil», se encuadra en la visión utópica de un futuro en el que la norma no es la ley, sino la costumbre. Para Brecht, el nuevo orden socialista vislumbra un horizonte de progreso que exige, en consecuencia, una forma revolucionaria de justicia. Los conflictos se deben solucionar razonablemente, en un ambiente de camaradería, dialogando en asamblea, con deliberación y participación de todos. Quien argumente mejor gana el juicio popular, dado que en esta lógica prima el reino del saber y de la palabra. Pero ello no está exento de conflictos y contradicciones, como es el caso del otro personaje protagonista, Grusche, que desde el principio se nos presenta como una sacrificada mujer explotada, que llega a poner en peligro su vida por salvar al niño, en una prueba de autodestrucción, de productividad, de negación de sí misma: «Las lógicas vacilaciones de la muchacha antes de hacerse cargo del pequeño demuestran que está capacitada para actuar como madre, que tiene sentido práctico y sentido de responsabilidad. A primera vista su conducta podría explicarse de la siguiente manera: la bondad tiene sus límites. Existe una medida para todo. En un ser humano hay tal grado de bondad, ni más ni menos, además, la medida depende de la situación» (Brecht, 1983, p. 95). Esta es una cualidad constitutiva de la vida en común. Por ello, Brecht muestra a sus personajes inmersos siempre en numerosas contradicciones. El campesino que le vende leche, por ejemplo, abusará de ella y, sin

embargo, terminará después ayudándola. Su hermano se encuentra entre la duda de apoyar a Grusche, que necesita cobijarse, y su mujer, que le presiona para que eche a su hermana y al niño. El novio de Grusche se debatirá en la escena del río entre la duda de la pureza y el amor hacia ella. Con el magisterio del ensayo y de la técnica, Brecht despliega así en la pieza todo el arte y dominio de la dialéctica, mediante continuas tensiones dialécticas y saltos episódicos.

Escrita en «el undécimo año del exilio en América», en plena efervescencia de la industria cultural y de auge de la producción comercial de Broadway, Brecht retoma algunos elementos del viejo teatro americano, que tuvo su esplendor en el burlesco y el show de la industria cultural (como la radio y las *soap operas* ), para actualizar, técnicamente, su producción dramática bajo influencia aún en buena medida del teatro chino. Ya hemos mencionado el gusto de Brecht por lo popular asiático y, en cierto modo, a lo Benjamin, por su apego a lo antiguo o premoderno. *El círculo de tiza caucasiano* parte de una leyenda china, y además en ella encontramos huellas de la filosofía taoísta de Lao Tsé, que tanto interesó a los marxistas por su pensamiento dialéctico y el principio de que lo débil siempre vence a lo fuerte. Estos elementos están presentes en obras posteriores y, desde luego, en los montajes del Berliner Enssemble, la culminación de su experiencia teatral que materializaría su proyecto dramatúrgico de un modo de intervención y representación cultural orientado a:

1. Representar a la naturaleza humana en función de las clases sociales.
2. Representar a la sociedad como capaz de sufrir reformas.
3. Representar a la naturaleza humana susceptible de transformaciones sociales.
4. Representar los conflictos como parte del antagonismo social.
5. Representar a los personajes con características legítimamente contradictorias.
6. Representar a los personajes, situaciones y acontecimientos como discontinuos, a saltos.
7. Convertir el enfoque dialéctico en placer.
8. Conservar, con un sentido dialéctico, los logros del clasicismo.
9. Reunir poesía y realismo en una unidad (Brecht, 1983, p. 50).

En los últimos años de su vida llevaría cabalmente a la práctica de forma experimental tales principios, retomando el gusto por las piezas didácticas,

en una suerte de pedagogía de la comunicación, comprometido con el Partido Comunista de la RDA. En esta voluntad de educación de las masas, readaptó sus propias obras y las de los clásicos con una decidida y perfeccionada orientación marxista que algunos críticos consideran de circunstancia –pese a que hemos subrayado la originalidad y evidente vigencia de estas piezas en el conjunto de la obra de Brecht–. Durante este periodo, perfeccionó, de hecho, la teoría y práctica del drama épico que, hoy por hoy, puede considerarse como la culminación, en términos de Jameson, de un método y una filosofía de la mediación social basada en el principio de observación de la observación esto es, como visibilidad del transcurrir de las luchas. La obra de Brecht, en suma, da cuenta de un proceso creativo de mediación social que hay que considerar como referente para una crítica de la misma, en un tiempo como el nuestro marcado por el arte público y la cultura digital.

## VOLVER A BRECHT

Tal como hemos tratado de mostrar, la máquina estética brechtiana es heterogénea y potente por su productiva capacidad de integración de lenguajes, métodos y técnicas de enunciación. No vamos a hacer aquí una argumentación sobre el barroco y la alegoría de la historia que hace historia en la línea de Benjamin. Simplemente permita el lector advertir que, si algo opera en la comunicación, es el principio universal de composición; esta dialéctica está en la base de la proyección y difusión creativa de la información. Lo que hace de Brecht un referente para una teoría marxista de la comunicación y la cultura en la era digital, es que juega dialécticamente con la lógica del palimpsesto consustancial a la dinámica escópica de la comunicación moderna apuntando posibilidades ilimitadas para la crítica ideológica de la representación.

Hace más de veinte años, en una crítica teatral, escribíamos a propósito del grupo La quimera de plástico, dirigido por Andrés Cienfuegos –que representó en el Teatro Infanta Isabel dentro del ciclo del Centro de Producción Teatral de Castilla y León *Santa Juana de los mataderos* –, sobre la vigencia de una obra que apenas fue llevada a escena por su carácter fundamentalmente didáctico. La tendencia a minusvalorar la pedagogía de la comunicación en la obra del dramaturgo alemán ya dice

mucho de cierta predilección por el elitismo cultural de creadores, críticos y público selecto. Para el caso que reseñamos, apuntábamos en su momento la radical vigencia de esta y otras piezas, consideradas menores, en la amplia obra de Brecht, tanto por la temática como por la forma de construcción dramática y el efecto de distanciamiento que este tipo de obras proyectaba, más allá de la cuarta pared. Leída sin más, el argumento puede antojarse anacrónico o, si prefiere el lector, secundario, en la medida en que aborda la cuestión religiosa y sus consecuencias sociales.

Juana Dark, una muchacha del Ejército de Salvación, contempla con desesperación el sufrimiento de los trabajadores en un periodo de fuerte depresión económica. Con el movimiento de los cascos negros inicia su particular cruzada en defensa de los miserables frente al magnate de la carne, Pierpont Mauler. Este le enseña la ruindad de los pobres y «la prostitución» a la que son empujados por necesidad (la viuda de Luckerniddle guarda, por ejemplo, silencio sobre la muerte de su marido en la fábrica a cambio de comer gratuitamente durante algunos días mientras el obrero Gloomb participa de las mentiras de su patrón). Desengañada de la bondad natural del lumpenproletariado con el que el personaje protagonista se identifica, Juana Dark se adentra en la jungla del capital para poner fin a la crisis provocada desde la bolsa. Sin embargo, fracasa y toma conciencia de que «quienquiera que desee ayudar a los de abajo debe ayudarles a ponerles en guardia» contra los poderosos. La actitud conciliadora de su fe religiosa tiende, tras la astuta traición de Mauler, a la intransigencia revolucionaria: «no hay que claudicar bajo ningún concepto […]. Pues solo la violencia puede ayudar donde reina la violencia y solo los hombres pueden ayudar donde hay hombres […]». La autoparodia del dolor de Juana Dark culmina con su muerte, cuando los magnates de la bolsa quieren hacer de ella la líder manipulable con la que apaciguar a los obreros en huelga; es entonces cuando descubre lo erróneo de su acción política moderada para liberar a los explotados y alza su voz: «Por eso, al que estando ahí abajo dice que existe un Dios y que ese Dios puede ser invisible y ayudar a pesar de todo, a ese hay que golpearle la cabeza contra el asfalto hasta que reviente». Repitiendo esta lección es finalmente asesinada en su lucha por liberar a los trabajadores de los mataderos. El argumento parece, *a priori,* de otro tiempo. Pero he aquí la riqueza de sus piezas, considerando la amplitud y variedad de matices, las posibilidades tanto expresivas como de interpretación. En qué sentido, decíamos, está vigente la propuesta de

Brecht, si su propuesta obedece a una modernidad ya superada. Nuestra hipótesis es que, para un proyecto de articulación del materialismo cultural hoy, su propuesta metodológicamente es del todo pertinente. Ahora que en la Unión Europea emergen los fascismos de nuevo cuño, la poética de Brecht cobra viva actualidad al servirnos como alerta ante la lógica devastadora del capitalismo salvaje y ofrecernos herramientas de lectura de la ideología del montaje cultural en la tesitura de volver a confrontar las alternativas entre socialismo o barbarie.

El montaje de Andrés Cienfuegos, antes referido, incidía sobre esta premisa, proponiéndonos una alegoría de la sociedad postindustrial, en la que cada hombre explota a su semejante en una legitimada guerra de todos contra todos. Para ello utilizó en la puesta en escena elementos propios de la estética artaudiana a fin de acentuar la crudeza de la situación presente, y de nuestro futuro. La ironía del posmodernismo que vivimos fue tratada grotescamente en un medio decorado con fuertes colores grises, muy agrios y oscuros como el fascismo de lo cotidiano, de un color duro y desgarrado como la muerte misma. Decadente tono cenizo, propio del reino de la barbarie en el que el lumpenproletariado se arrastra, arrancándose la carne a tiras unos a otros para sobrevivir. La puesta en escena del grupo La quimera de plástico confirmaría así las posibilidades de Brecht y su vigencia vanguardista, en plena celebración de los éxitos del ordoliberalismo, apuntando a la pregunta que constantemente se hizo en vida el dramaturgo alemán: «¿Cómo hacer para que el hombre de nuestro siglo, que no es libre, que no es sabio, pero que está sediento de libertad y de sabiduría, ese hombre torturado y heroico, desperdiciado y pleno de inventiva, transformable y ansioso por transformar el mundo, tenga su teatro, un teatro que le sea útil para descubrirse a sí mismo y al mundo?» (Brecht, 1981c, p. 157).

Brecht siempre consideró su teatro épico destinado a ocupar esa irrenunciable misión. Hoy día, algunas de las ideas que nos legó han sido abandonadas en el desván de los recuerdos, pero no así, como razona Jameson, su método y planteamientos de partida. Retomemos, para concluir, esta cuestión, sostenida en una de nuestras tesis de inicio, recordando de nuevo sus palabras para pensar el problema de la representación como un problema central en la teoría marxista de la comunicación y la cultura. Dejó escrito Brecht: «En un mundo apresurado, dinámico, como el nuestro los estímulos en materia de entretenimiento se

desgastan rápidamente. Es preciso recurrir a efectos cada vez más novedosos para vencer la creciente insensibilización del público. Para distraer a sus distraídos espectadores, el teatro tiene que comenzar por hacerlos concentrar. Tiene que arrancarlos de un medio bullicioso e introducirlos en su encanto. El teatro trata con un espectador cansado, agotado por la tarea diaria, irritado por fricciones sociales de todo tipo. Viene huyendo de su pequeño mundo propio, y se refugia en su butaca como un fugitivo. Es un fugitivo, pero también es un cliente. Puede refugiarse aquí, pero también puede hacerlo en cualquier otro sitio. La competencia del teatro con el teatro y del teatro con el cine obliga a esfuerzos cada vez mayores para parecer novedoso» (Brecht, 1983, p. 138), a ello hay cabe añadir, en nuestro tiempo, la competencia de la televisión y el video bajo demanda, además de las redes sociales.

La era electrónica amenaza con hacer desaparecer toda reflexividad y representación consciente de la realidad. No hay más que ver el panorama de los llamados *millennials* para comprender la crisis de instituciones como la universidad, o los propios medios, partícipes de un mal endémico que amenaza incluso la propia reproducción social con síntomas y patologías de la información como el fenómeno de la llamada posverdad. Alfonso Sastre ha dejado algunos ensayos relevantes a tales efectos para pensar la función del arte, del teatro específicamente, para la liberación del imaginario colonizado del sujeto de nuestra posmodernidad. En este empeño, ha criticado inteligentemente las tesis de Brecht, defendiendo las posibilidades subversivas y renovadoras que aún guarda el drama. En una de sus últimas obras, *El hombre y sus sombras,* experimenta lo que denomina tecnoteatro, consiguiendo representar las nuevas formas de dominación de las sociedades capitalistas, en las que el control de la población aboca a la reproducción de los individuos en determinadas oficinas policíacas por la gestión masiva de datos en soporte informático. *Demasiado tarde para Filoctetes,* critica la función intelectual a través de un personaje, intelectual de izquierdas, recuperado por el sistema para su causa. Por no mencionar la magistral obra *Los últimos días de Emmanuel Kant.* Estas y otras propuestas del dramaturgo madrileño, que actualizan y despliegan las tesis de Brecht, vienen demostrando que, en la era de internet, el dramaturgo alemán sigue siendo un punto de partida obligado para reconstruir un modelo de mediación social de forma productiva. La radicalidad de su obra, más allá de su ensayo sobre la radio, debe ser tomada en cuenta no tanto

como denuncia o, si se prefiere, alarido, del hombre moderno, víctima de las salvajes estructuras del capital –que, dicho sea de paso, ahora más que nunca adquiere gran relevancia ante el terrorífico *silencio vertical,* frente a este tiempo de destrucción que emerge en medio de la crisis financiera más devastadora tras la vivida en 1929–. Lo verdaderamente fundamental, y esta es la idea que hemos tratado de sostener aquí, es que Brecht es un maestro de la lógica del *médium,* en la lectura de la actualidad, en la crítica de la mediación de la prensa y del acontecimiento, construyendo una compleja poética de la transformación y estilo del montaje imprescindible para la pedagogía de la comunicación. En otras palabras, y a modo de cierre, Brecht es un inventor de la poética del acontecimiento, un pedagogo de la didáctica de la vida. Ciertamente, el dramaturgo alemán no es un teórico marxista de la mediación, en sí, pero su práctica dramatúrgica, sus intervenciones literarias, aportan, de acuerdo con la tesis de Jameson, un método ilustrado sobre la mediación para el cambio social. Un *método analéctico* próximo a la filosofía de la praxis que hemos analizado en Gramsci. Más aún, para Brecht la ciencia, y en general el conocimiento, como hemos tratado de esbozar, «no son deberes sombríos y deprimentes sino primeras y principales fuentes de placer: incluso las dimensiones epistemológicas y teóricas de la ciencia deben pensarse en términos de mecánica popular y de la diversión manual de combinar ingredientes y aprender a utilizar herramientas nuevas e inusuales» (Jameson, 2013, p. 15).

Por eso el teatro de Brecht enseña, conmueve y, a la vez, y sobre todo, entretiene. Su pedagogía de la comunicación trabaja por ello con las emociones, dinamiza los sentidos del público, explota la dimensión expresiva de la comunicación. En Brecht, como en Benjamin, hay un tributo al pasado en la propuesta de vanguardia, explorando la interpretación de Postone que apuntamos en las siguientes páginas. La concepción de la mediación, en otras palabras, retoma el antiguo sentido precapitalista del tiempo «porque es el momento del gran río del tiempo –o el Tao– el que volverá a llevarnos, lentamente y corriente abajo, al momento de la praxis» (Jameson, 2013, p. 17).

En este tránsito, la imagen es para Brecht, vía máscara, una forma de recuperación de la memoria negada, de los olvidados frente a la opacidad del tiempo y del espacio que impone el capital y el fetichismo de la mercancía. Desde este punto de vista, la ruptura del «efecto V» como técnica de distanciamiento tiene por objeto comprender el lenguaje del

acontecimiento visualmente. «Las imágenes no nos dicen nada, nos mienten o son oscuras como jeroglíficos mientras uno no se toma la molestia de leerlas, es decir, de analizarlas, descomponerlas fuera de los clichés lingüísticos que suscitan en tanto clichés visuales» (Didi-Huberman, 2013, p. 35). Y para ello formula una lógica de construcción particularmente productiva. La iconología de los intervalos, propia de un materialismo del encuentro, especialmente en el paso del salto como poética del teatro épico, despliega para ello contrastes, *gestus,* dispersiones, quiebres, formas «sinsentido» que remueven al espectador. No olvidemos, por otra parte, que las rupturas de continuidad, los fragmentos de un *tempus* dislocado son las propias de la industria cultural. La fábula brechtiana es, en este sentido, la confabulación de la resistencia leída en los restos del naufragio del capitalismo, siguiendo a Benjamin. Al igual que él, Brecht produjo su teatro de vanguardia a partir de los restos y escombros de la historia, en lo antiguo. «Brecht ha ido anacrónicamente a buscar en el teatro chino sus nuevos principios de montaje dramatúrgico como Eisenstein fue a buscar los suyos en la pintura japonesa. Y así como Eisenstein había escrutado la pintura del Greco, Brecht, observó de cerca la de Brueghel el Viejo para descubrir aplicado su propio Verfrendumgseffekt» (Didi-Huberman, 2013, p. 127).

En suma, podemos pues hacer una lectura moderna de Brecht siguiendo el hilo rojo que liga sus obras a los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci y al *Libro de los pasajes* de Benjamin, considerando el «efecto V» una propuesta reflexiva sobre la mediación que asume las dislocaciones temporales de la nueva narrativa mediatizada, que explora el palimpsesto y piensa el acontecer desde el fragmento y la unidad de la dispersión. En palabras del propio Brecht, «el Gran Método es una doctrina práctica de alianzas y de disolución de alianzas, de la explotación de los cambios y la dependencia del cambio, de la instigación al cambio y el cambio de los instigadores, la separación y el surgimiento de las unidades, la no-autosuficiencia de unas oposiciones sin los otros, la unificación de las oposiciones mutuamente excluyentes. El Gran Método hace posible reconocer procesos dentro de las cosas y utilizarlos. Nos enseña a hacer preguntas que posibilitan la acción» (Jameson, 2013, p. 173). Es la lógica de mostrar y posicionarse como una pedagogía de las imágenes o gestos como el aprendizaje de la confabulación al mostrar y juzgar. Esta particular política del estilo no es solo doctrina, sino forma. Se trata de una poética de

la cita como la capacidad narrativa de una representación conmovedora abierta a la interpelación.

Si el autor del *Libro de los pasajes* innova con la forma práctica de una escritura filosófica discontinua, Brecht, como el periódico, practica el montaje como forma narrativa y desmultiplica los puntos de vista, en forma de interrupción del discurrir de la historia. Estamos pues ante la dialéctica del montador, de la disposición y reajuste; síntesis, en fin, de las formas de la imaginación en movimiento. Como advierte con criterio Didi-Huberman, Brecht «practica el montaje y parte del documento para alcanzar la dimensión épica; al igual que la fotografía moderna se dirige primero a la fecundidad del documento para instruir el proceso de la historia; al igual también que el cine moderno le debe su fuerza al montaje como proceso operativo de troceamiento y de recomposición siempre modificable» (Didi-Huberman, 2013, p. 116). Con el «efecto V», «no se trataba de construir una experiencia arcaica, sino de destruir las imágenes ideológicas de la experiencia transmitidas por los amos y maestros de la sociedad, que pretendían minar cualquier sensación naciente de historia o de cambio, persuadiendo a la gente de que la vida siempre había sido así, y que siempre había implicado esos renunciamientos, esos sacrificios, proverbiales. El «efecto V», entonces, proponía algo así como una poética de la reificación cuyos nuevos –y, por así decirlo, inadecuados– artilugios de reificación pretendían superar los estereotipos inmemoriales: el individuo insignificante o el acontecimiento personal insignificante eran tratados como una acción histórica célebre, como acción para todos; un modo característico de comportamiento personal o familiar era transformado, antropológicamente, en las costumbres y rituales de la tribu primitiva» (Jameson, 2013, p. 197).

Brecht logra así hacer «de su obra una posible contra-información, un pensamiento inaudito, un conocimiento nuevo que los medios oficiales de información silencian, ya sea por censura o por ignorancia, por interés político o por vulgaridad simplemente. Se trata, dice Benjamin, de sobrepasar la alternativa estéril del propagandista y del artista, es decir, de la toma de partido y de la pura creación. No por casualidad, la cuestión crucial, se sitúa a nivel de la escritura y de la iconografía periodísticas, es decir, los *médiums* por los que nos es comunicada nuestra propia historia contemporánea» (Didi-Huberman, 2013, p. 114). El arma poética contra la política de las armas y la estética de la victoria, transformando la exposición

y la representación que obligan al espectador a tomar posición, a abandonar su cómoda posición naturalizada. He aquí todo un programa teórico por explorar.

[1] Por ejemplo, la acusación de Alfonso Paso en el periódico *El Alcázar* , citado por Francisco Ruiz Ramón en *Historia del Tearo Español. Siglo XX* (Madrid, Cátedra, 7.ª edición, 1986, p. 453). Dice así: «El intelectual Brecht, el Brecht, fruto de la revolución marxista del diecisiete, arqueológico Brecht, tan ineficaz, tan inactual como Calderón de la Barca […]». El dramaturgo español continúa descalificando de esta forma una obra que juzga desde una posición manifiestamente opuesta a la de Brecht (la lucha ideológica de clases es un hecho).

[2] Hemos preferido omitir un apartado dedicado a la vida de Brecht, pues creemos más conveniente incluir datos biográficos, ya por todos conocidos, únicamente cuando sirvan para comprender su obra, es decir, como información complementaria para las hipótesis de trabajo aquí sostenidas.

[3] En ellas Baal canta la canción de Orge y habla así de la tierra:

> «Orge me decía que si está en un brete
> no hay sitio mejor que algún buen retrete
> este es un lugar de grandes momentos
> entre las estrellas y los excrementos».

[4] Después de alabar la vulgaridad genial de Baal, los finos burgueses acaban despreciando al héroe. Mech dirá de él: «Me gustan todos los animalitos de Dios. Pero con este no se puede tratar». La expansión de su deseo es admirada por ellos pero, por lo mismo, es criticada, pues ven en ella el principio del desorden.

[5] En estas ideas expresionistas de culto a lo dionisíaco se encuentra ya la raíz nietzscheana que desembocará en el nazismo, combatido por Brecht en sus obras.

[6] El propio Brecht reconocía hallarse bajo el influjo del poeta Rimbaud cuando escribió la obra. De él aprendió la poesía que se «derrocha» en los diálogos de Baal.

[7] Respecto a Baal hay que decir que es un personaje muy actual en la lógica hoy dominante de organización capitalista, bajo el fascismo de lo cotidiano en que vivimos. Baal representa, en este sentido, la marginación del individuo por parte del sistema, cuando este no resulta productivo, es decir, no genera plusvalía.

[8] La similitud entre Baal y Fausto, el personaje de Goethe, ha sido señalada por el profesor Ronald Gray. En efecto, ambos realizan un viaje iniciático en busca de la autorrealización plena, pero uno es manifiestamente materialista y el otro en esencia idealista.

[9] Desuché establece una serie de paralelismos entre Büchner y Brecht. Ambos estudiaron medicina, fueron unos revolucionarios fatalistas y se aliaron, de una forma romántica, con la clase antagonista a la de su procedencia.

[10] El planteamiento final de la obra roza la perfección; merece la pena recordarlo para comprender las razones del soldado Kragler: «¡Casi os ahogasteis con las lágrimas que derramasteis por mí, y yo solo me he lavado la camisa con vuestras lágrimas! ¿Tendrá que pudrirse mi carne en el

arroyo para que vuestras ideas suban al cielo? ¿Estáis borrachos? […] Los pobres mueren en el barrio de los periódicos, las casas se les caen encima, amanece, están echados como gatos ahogados en el asfalto, soy un cerdo y ese cerdo se va a casa. Me pondré una camisa limpia, todavía conservo el pellejo, me quitaré la chaqueta y me engrasaré las botas. El griterío habrá pasado por completo mañana por la mañana, pero mañana por la mañana yo estaré en la cama, reproduciéndome para no extinguirme».

[11] A esta conclusión llega Brecht porque, como mencionábamos antes, concibe la dialéctica no material sino idealmente. No es sorprendente entonces que culpabilice al empresario maderero por haber iniciado la lucha.

[12] Jesse, Uria, Polly y Jip resultan perjudicados durante el saqueo, que no será tal. Pretenden obtener beneficio y, al actuar con los métodos violentos de la guerra, salen perdiendo. «¡No es una forma leal de luchar la de ese templo! ¡Es una salvajada!», dirá Uria. En este episodio, Brecht utiliza magistralmente la ironía para ridiculizar las acciones bélicas.

[13] Hemos reproducido el texto en su totalidad por ser imprescindible para estudiar la obra.

[14] Por ejemplo, cuando Vlásova y los bolcheviques discuten de la propiedad de los medios de producción. *La madre* , pp. 28-29.

[15] Para profundizar sobre su teoría de la interpretación remitimos al lector a sus *Escritos sobre teatro,* ya que en el presente trabajo queda fuera de nuestro objeto de estudio.

[16] Del prólogo de Ricardo Salvat a la obra del estudioso francés Desuché, p. 19.

# SEGUNDA PARTE

TEORÍA CRÍTICA EN LA ERA DIGITAL

# V. TEORÍA DEL VALOR E IDEOLOGÍA

En su génesis, Marx –de acuerdo con Karl Korsch– procura codificar comprensivamente la anatomía del capitalismo por medio de dos principios básicos o léxico categorial: la lucha de clases y la ley del valor, elementos sustantivos que definen el proceso de acumulación. Desde entonces, y en coherencia con una visión materialista, es necesario desplegar, siguiendo a Jameson, tres líneas fundamentales de interpretación:

1. La teoría de la reificación sobre el fetichismo de la mercancía, en tanto que apariencia objetiva que coloniza las ecologías de vida, lo que exige develar la misteriosa lógica de inversión que tiene lugar con la retención de la imagen.
2. La contextualización histórica de formaciones sociales o modos de producción del pasado, en las que la forma de la mercancía no domina la racionalidad absoluta del mercado y el capital.
3. La teoría del dinero que remite a la circulación, los procesos e interconexiones del capital como proceso de mediación en la dialéctica general de acumulación capitalista (Jameson, 2013, pp. 61-64).

De acuerdo con Postone, para el caso que nos ocupa, tales elementos deben ser pensados históricamente. En otras palabras, la teoría del valor debe ser analizada en su marco lógico contextual, al tiempo que se considera históricamente específica la propia teoría. Toda teoría del valor está mediada por el conocimiento fundado del ámbito de referencia a partir de la práctica social y las mediaciones constitutivas que la hacen posible (relaciones, analogías, reciprocidad). Así, si bien, como advierte David Harvey, cada disciplina tiende a hacer una lectura particular de Marx, los abordajes de la teoría del valor en nuestro tiempo remiten al proceso de mediación social general. Hablar de los procesos de intercambio, del incesante movimiento, expansión y transformaciones del capitalismo es, fundamentalmente, problematizar la mediación social, situarnos en el núcleo reflexivo de la comunicología, lectura que nos interesa sobremanera considerando la importancia que tiene la figuración y proyección espectral de la imagen para realizar el valor de cambio.

En *Notícia da Antiguidade Ideológica: Marx, Eisenstein, O Capital* (São Paulo, Versátil Home Video), Alexander Kluge (2011) ilustra, cinematográficamente hablando, la verdadera esencia y significado histórico de *El capital* –que no es otro sino describir la poesía de la economía política, el campo de exploración de los *núcleos de fantasía* que apunta, en nuestro tiempo, hacia la necesidad histórica de repensar el lugar de lo común y el papel de las mediaciones como un problema central de la reproducción en el universo cultural de *lo espectacular integrado* –. Pues, en la modernidad, con el paso del oficio del arte de comunicar como retórica a la división compleja del trabajo de representación, que instituye el mito de la transparencia como *ideología* de la sociedad positiva, se impone una nueva cultura que establece, como consecuencia, un antes y un después en las formas de dominio del saber-poder que da sentido a la *episteme* de la comunicología como campo científico. Hablamos, claro está, de la función publicitaria consustancial al campo de la comunicación. En este sentido, diríamos, la centralidad de la mediación social deriva, en el actual régimen *escópico* de visibilidad de la esfera pública burguesa, de esta problemática de la regulación de *lo imaginario.* De ahí la pertinencia de un abordaje antropológico de la economía política que considere la dimensión tecno-estética del gusto y consumo de los productos de la industria cultural como un problema neurálgico que atraviesa por completo la lógica de subsunción de la experiencia del sujeto moderno. Dado que, más allá de las críticas de Baran y Sweezy al capitalismo monopolista, persisten en la *nueva economía de la atención* ciertos patrones formales de las mercancías hipermediatizadas que remiten a prácticas culturales y a procesos de captura y organización de la experiencia espaciotemporal *(topoi)* de los públicos que hoy validan algunas consideraciones, antaño descartadas, de Dallas Smythe.

En la primera parte del libro, hemos visto cómo desde los *Manuscritos de 1844* a *La ideología alemana,* y especialmente a partir de la *Introducción a la Crítica de la Economía Política* y *El capital,* toda mediación y pensamiento sobre la cultura conforman, como advierte Juan Carlos Rodríguez en su ensayo *La norma literaria* (1994), un problema de crítica de la explotación, lo que exige, si nos posicionamos *in media res,* desde el hecho incontrovertible de la subsunción, analizar tanto la escena o representación y el lenguaje como las formas materiales de dominio, si queremos evitar la ilusión de lo real (Rodríguez, 1990). Dada la magnitud

de las transformaciones y retos prometeicos en curso, hoy, ciertamente, es el momento, concluíamos, de comenzar a cuestionar los mitos de la cultura del acceso en red, los discursos y panoplias a favor de la hipermediación digital y las narrativas del dominio de la libertad y la democracia que apelan a la sociedad civil o que reproducen las incoherencias de culturalistas por renuncia a pensar la radical historicidad. Como hemos señalado ya, más allá de tratar hacer un simple parangón con el momento de radicales cambios que vivió en Europa el sabio de Tréveris, la cuestión de la imagen o figuración constituye así un campo estratégico de reflexividad para el marxismo en la era mediática o sociedad del espectáculo (Debord *dixit* ). Situarnos en este punto nos ayudará, sin duda, a reconocer la radical materialidad de todo proceso de mediación social y los puntos de fuga posibles para una nueva interpretación de Marx en la era de la cultura difusa o distribuida. Pues, en palabras de Jameson, «ahora las interrogaciones contemporáneas de la verdad, así como las que conciernen a la totalidad o a lo Real, deben girar en torno a la cuestión de la representación. Hoy el problema de la representación corroe como un virus todas las disciplinas establecidas, en particular, desestabilizando la dimensión del lenguaje, la referencia y la expresión […], así como la del pensamiento (que era el dominio de la filosofía). La economía tampoco está exenta, ya que por un lado postula entidades invisibles, como el capital financiero, y por el otro señala singularidades imposibles de teorizar, como los derivados» (Jameson, 2013, p. 15). Precisamos, por tanto, volver a pensar la articulación entre economía, política e ideología para entender las prácticas de comunicación y los modelos de mediación de nuestra contemporaneidad como dimensiones centrales del proceso de producción de valor. Gran parte de la vida política de nuestra sociedad solo puede ser concebida como una contienda por la autoridad simbólica. Cuando los sistemas de control y la autoridad (el poder coercitivo) no despliegan suficientemente las formas de dominio, el ejercicio de la autoridad se despliega en el plano simbólico (medios de comunicación, lenguaje, consumo simbólico, etc.).

> La contienda simbólica adquiere su sentido solo dentro de un equilibrio determinado de relaciones sociales. La cultura plebeya no puede ser analizada aisladamente de este equilibrio; sus definiciones son, en algunos aspectos, las antítesis de las definiciones de la cultura educada (Marx, 1978, p. 102).

Y hoy por hoy, siguiendo en ello a Bourdieu, comprender las formas vigentes de captura y apropiación del capital que atraviesan y colonizan los distintos tipos de relación, el lenguaje y los afectos de la cultura-red y el modo de producción posfordista, exige prestar mayor atención al campo de la comunicación, asumiendo el rol constituyente que tiene en la configuración de los actuales sistemas complejos, abiertos y heterotópicos del tardocapitalismo, lo que cuando menos demanda, en congruencia, nuevos abordajes teórico-metodológicos en la materia que nos ocupa.

El rediseño acelerado de las formas de expresión del sujeto con las narrativas transmediales, la extensión identificativa de las marcas en el mercado, el interfaz de la realidad aumentada dibujan, es innegable, un contorno, en la era digital, que debe ser analizado reflexivamente para conocer las formas de dominio del *habitus* y los códigos culturales, a partir de ciertos patrones estéticos normalizados de los que depende el proceso de valorización. Ello pasa, a nuestro modo de ver, por descartar el compromiso con la objetividad intelectual que impregna la tradición ilustrada y positiva de Marx y sus discípulos, con el fin de develar o definir el sentido de todo constructo ideológico, que es mucho más que una lectura reduccionista del marxismo como análisis histórico-contextual de las condiciones de producción de todo texto, cuando sabemos que, en esencia, la revolución teórica de Marx es la dialéctica del pensamiento relacional. Así, como reiteramos, «la tendencia hacia una economía sin política es ya una forma de economía política, la aparente ausencia de ideologías políticas explícitas es ya una forma de activación del inconsciente ideológico global y subjetivo. Pues recordemos, en este sentido, que todas las relaciones sociales, como hemos visto, son una mezcla del nivel económico (siempre determinante), del nivel político y del nivel ideológico. Y que la política y la ideología están en el corazón del nivel económico (y viceversa)» (Rodríguez, 2013, p. 61). En otras palabras, la esencia de toda crítica es la amplitud de miras, el conocimiento certero y verdadero, en el sentido de Gramsci, de las condiciones sociohistóricas y materiales que median toda posibilidad de conocimiento, la conciencia posible en el sentido de Lukács, de lo real concreto. Las mismas que muestran y explican el sentido de la realidad del neoliberalismo. Por ello podemos afirmar que no hay historia sin teoría ni teoría sin historia. Sabemos, decíamos páginas atrás, que, desde los *Manuscritos de 1844* y *La ideología alemana,* toda teoría crítica debe encarnarse como escritura, estar presente en la realidad de la vida y la

experiencia y recuerdo, constituir en fin un pensamiento para la intervención práctica, dada la indisoluble integración de toda idea y materia. Reconocer el núcleo temporal de la verdad es asumir, así, el tiempo aprendido por el pensamiento, los itinerarios y dialéctica de la construcción de saber. «Una teoría crítica debe preguntarse cómo son asimiladas las experiencias sociales de transformación vertiginosa y cómo es posible que al mismo tiempo exista un sentimiento de *déjà vu* de que todo ha ocurrido ya anteriormente» (Claussen, 2010).

En resumen, y retomando aquí el razonamiento expuesto al principio del libro, el alcance de la teoría del valor de Marx pasa por procurar asumir esta dimensión histórica y sistematizar y desarrollar una lectura, según hemos apuntado siguiendo a Juan Carlos Rodríguez, del materialismo histórico como teoría científica, tanto como práctica vital, como conciencia subjetiva y objetiva y como *inconsciente ideológico pulsional.* Si se articula, no en el sentido común de Laclau, sino como mediación liberadora de procesos de emergencia de una *otra* forma de práctica teórica, ello significaría superar:

– La tradición tecnicista del marxismo que ha privilegiado el factor económico y el desarrollo de las fuerzas productivas como ejes para la transformación colectiva heredera del discurso de la ilustración y la confianza en el mito del progreso y el desarrollo lineal de las fuerzas productivas, lo que explicaría la preferencia por la razón abstracta y la voluntad de una teoría general sobre el cambio histórico frente a la concreción de la vida práctica y el valor de uso que necesariamente ha de complementar toda teoría de valor.
– Y la lectura superestructural que relega y olvida los condicionantes económicos y las relaciones de producción, como ha sucedido en Norteamérica e Inglaterra con los estudios culturales a modo de reacción, según hemos analizado, al determinismo mecanicista de cierta tradición marxista propia del evolucionismo histórico implícito en la lectura prevaleciente de *El capital.*

Una lectura productiva y apropiada de Marx implica, en este sentido, «establecer (en suma) una nueva práctica de la economía, de la política y unas nuevas prácticas ideológicas. Pero toda esa nueva serie de lenguajes y de prácticas es algo que desconocemos por completo y que habría que ir inventándose de acuerdo con la coyuntura histórica en la que se viva» (Rodríguez, 2013, p. 152). La vuelta a la historia para politizarla en su

interpelación a la figura del intelectual y el compromiso histórico –más allá de la sociología de la deconstrucción retórica, el giro lingüístico y semiocentrista de la hipersimbolización micro del neopragmatismo que anula toda potencia y voluntad liberadora– implica, en esta línea, tratar de trascender la ausencia de una teoría fundamentada a partir de la crítica del inconsciente capitalista que hoy domina el pensamiento por la falsa dicotomía entre individualismo y colectivismo, comenzando por pensar desde el principio básico la idea motriz en Marx, que no es otra cosa que, de acuerdo al argumento razonado, el hecho social del pensamiento como escritura de y desde la explotación. Ahora bien, la relación de explotación no es simplemente una desigual forma de vinculación o antagonismo del trabajo como relación salarial de dominio del capital. Esta es una relación que se manifiesta en formas concretas diversas y diferenciadas de propiedad, regulación y coerción social en cada Estado, y cuya más evidente proyección se manifiesta en cambios como la distancia entre el dominio del patrón y los trabajadores, la acumulación de riqueza y poder, el empeoramiento cualitativo de las condiciones de vida, la parcialidad de la ley, la descomposición de la economía familiar tradicional, la disciplina o la pérdida de tiempo libre –con la consiguiente cosificación de la vida humana–, entre otras muchas manifestaciones evidentes en nuestro tiempo (Thompson, 2002). Así, si bien la base de la concepción de la economía política descrita en *El capital* es el antagonismo como proceso intrínseco a las relaciones de producción por la expropiación del máximo valor excedente del trabajo, hoy, con la especulación financiera y el relato de la crisis, asistimos a formas inéditas de explotación y valorización del capital ficticio jamás imaginadas por Marx empezando, como apuntamos, por reconocer que, como advierte Guattari, el capitalismo mundial integrado es el resultado de la adaptación entre el capitalismo monopolista y formas eficientes de capitalismo de Estado que hoy integran nuevas modalidades de exclusión y explotación social en forma de red, basada en el control de los flujos de información, energías, sujetos y mercancías, además de capitales. Más aún, la intensiva y extensiva semiotización de la reproducción social no se limita a la financiarización de la economía, sino al conjunto de las relaciones productivas y culturales. Sabemos que, a partir de la segunda mitad de la década de los setenta, una nueva forma de organización del trabajo se impone a la estructura jerárquica y centralizada del fordismo, desarrollando una organización relativamente autónoma de la

producción que hoy, en la era del capitalismo cultural, agudiza, como señala Žižek, cuatro antagonismos fundamentales: «la amenaza inminente de la catástrofe ecológica; lo inadecuado de la propiedad privada para la llamada propiedad intelectual; las implicaciones socio-éticas de los nuevos avances tecnocientíficos (sobre todo en biogenética); y las nuevas formas de *apartheid,* los nuevos muros y guetos» (Žižek, 2008). El objeto de la crítica de la economía política debiera por ello centrarse en el proceso multidimensional y dinámico de la dialéctica destructiva del capitalismo maduro en nuevos frentes o contradicciones externas al trabajo fabril. En este sentido, la lógica transversal de los procesos informativos contemporáneos, como base de los sistemas de valor del nuevo modelo de regulación social, no solo rompe las fronteras y los sistemas tradicionales de reproducción social, sino que además hace visible las contradicciones que traslucen los discursos científicos y las políticas públicas que articulan el proceso de cambio acelerado de la posmodernidad. En esa relación objetivo-subjetiva debe comprenderse la filosofía de la praxis de Marx, más próxima al idealismo objetivo y dinámico que al materialismo positivo y mecanicista –si es que hemos de entender el sentido del *oikos,* de toda actividad económica, más allá de una lectura naturalizada del proceso de transformación social. Solo desde la radical materialidad de esta lógica es posible comprender el inconsciente ideológico que domina las formas contemporáneas de valor, pues el capitalismo es sobre todo proceso y mediación, movimiento y representación. De hecho, no hay estructura económica sin principio relacional, ni valor alguno sin las interconexiones propias que se perfilan, como veremos, en nuestro tiempo, más allá de la fábrica, como principal característica del llamado capitalismo cognitivo.

En este sentido, la lectura contemporánea de los *Gründrisse* abre, con el neomarxismo italiano, líneas de fuga y potenciales interpretaciones liberadoras, más allá del canon de Althusser sobre *El capital* que, de acuerdo con Jameson, mucho tiene que ver con el proceso de mediación y las formas culturales (Jameson, 2013), con la operación, desde los quiasmos, de deconstrucción de las apariencias. Un trabajo hermenéutico sobre la lógica del capital que opera a partir de los síntomas, las señales e indicios tras las apariencias y el ruidoso mundo del mercado y los intercambios. Marx revela el oscuro dispositivo de sujeción y explotación del trabajo a partir de una compleja operación semiótica que trata de demostrar que «el dinero no es en sí sino un síntoma de las contradicciones

estructurales subyacentes (es decir, una mediación, una solución provisional, que no resuelve las contradicciones propiamente dichas, sino que apenas engendra la forma en que puede moverse» (Jameson, 2013b, p. 25).

Si la ciencia, parafraseando a Mattelart, continúa viviendo de su legitimidad como conocimiento formalizado de una vez y para siempre, ¿no corre el riesgo de volverse una superestructura completamente divorciada de la realidad de la lucha de clases? Tal como Marx advirtiera, la realidad es una suma de fuerzas de producción y formas de intercambio y reproducción social con la que cada individuo y cada generación se encuentra como algo dado y que es objeto de una estructuración en la práctica ordinaria, lo que hace imposible separar las ideas de lo real, la sustancia y la esencia del hombre sin pensar reflexivamente las condensaciones de lo real, cuya formalización siempre tiene lugar en movimiento. No olvidemos que la principal aportación del materialismo histórico es la construcción del conocimiento y la teoría social desde la realidad concreta, por lo que el modo de concebir e interpretar el mundo debe adaptarse a su configuración, tal como acontece y cambia en cada momento. Cada realidad necesita su teoría pues, conforme la historia avanza y la realidad social es objeto de transformación, nuestro conocimiento del mundo no puede permanecer inalterable. El método y la sustancia, la forma y el contenido del conocimiento deben guardar una correspondencia. Hoy, por lo mismo, la economía política de la comunicación debe replantear sus fundamentos para comprender en su totalidad la hegemonía de la producción basada en el trabajo intelectual; lo que, cualitativamente, está transformando la economía, las formas de vida y, desde luego, la propia comunicación y la cultura.

Ello, a nuestro juicio, exige superar las lecturas distributivas de la sociedad global de la información, tradicionalmente centradas en la circulación acelerada de valores simbólicos y mercancías, para atender –como vindicara Marx– a los sistemas de producción, desde una visión global de los problemas y procesos sociohistóricos que marcan hoy el *modo de producción informada,* en un momento de progresiva interconexión, convergencia y progresión interrelacionada de los diversos espacios y realidades humanas característicos del capitalismo cognitivo. Desde este punto de vista, una lectura crítica de la teoría del valor en la era digital pasa, a nuestro juicio, por asumir cinco tesis fundamentales que vamos a exponer

sintéticamente en las siguientes páginas. Valgan las ideas expuestas a continuación como una invitación al necesario debate sobre los estudios de la ideología, la comunicación y la economía política.

## SUBJETIVIDAD Y PRODUCCIÓN

En su *Crítica de la Economía Política* (1859), Marx concluye que la producción capitalista produce no solo un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto. La cuestión es comprender, desde esta perspectiva genérica, la naturaleza del sujeto de la producción hoy –en la era posfordista o del capitalismo tardío–, una vez que ha sido definitivamente transformado, y reconocer, de acuerdo con lo expuesto, la alteración significativa del proceso de explotación. Si en la década de los sesenta la composición industrial del obrero fordizado alcanza su plenitud, ya en mayo del 68, en plena sociedad del consumo, se constata la emergencia de lo que algunos autores denominan «cognitariado», esto es, un nuevo sujeto del trabajo progresivamente intelectualizado. Es innegable que la formación social capitalista ha modificado significativamente los procesos de producción y de generación de valor. «En un mundo globalizado, las corrientes de capitales se han acelerado y han adquirido un mayor alcance. Las ideas se mueven velozmente, propulsadas, sostenidas y fortalecidas por internet, y la capacidad para hacerlas realidad mantiene el mismo ritmo, porque las cadenas mundiales de suministro y las nuevas tecnologías, como la impresión 3D, reducen los tiempos de ejecución» (Ratti, 2015). Una lectura materialista de la subsunción implica, en consecuencia, pensar las formas amplificadas de valorización, las formas desterritorializadas del capital y la colonización intensiva de la propia vida y la subjetividad. La hegemonía del trabajo inmaterial, de la producción centrada en la gestión de la información y el conocimiento, transforma al sujeto a través del código, convirtiendo la creatividad humana en la principal fuerza de producción y una fuente de riqueza. La actividad autónoma de los nuevos trabajos del llamado cognitariado, la tercerización, el cooperativismo, la intelectualización de la fuerza de trabajo, la robotización e informatización de las tareas productivas dan cuenta de esta transformación de largo alcance que se inicia en los setenta y se manifiesta de forma evidente en la gloriosa década neoliberal. A partir de entonces, el

desarrollo tecnológico asociado a los procesos de codificación se transforma paulatinamente en la fuente principal de extensión de la lógica del valor, a la vez que motor de crisis y centro neurálgico de las principales contradicciones de nuestro tiempo, por la socialización del intelecto general productivo en tanto que base necesaria de desarrollo y despliegue de nuevos antagonismos (Fuchs, 2014).

Si consideramos el trabajo como una actividad productiva de transformación y no solo como una mercancía determinada por el capital, como fuente de valor, el trabajo tiene siempre una composición de valor de uso como fuerza subjetiva y, de acuerdo con Negri, una lectura congruente de los *Gründrisse* remite a la necesidad de una teoría de la subjetividad de la clase trabajadora como actor constituyente del proceso de transformación estructural del capitalismo, si hemos de procurar capturar la complejidad colectiva múltiple que tiene lugar en el paso del obrero masa al obrero social y, desde luego, el rol nuclear que tiene la mediación cognitiva a este respecto. «El cambio de paradigma modifica la esencia del poder que se vuelve política de la comunicación, lucha por el control de la liberación del sujeto de la comunicación. Así, la transformación, la liberación radica en la potencia autónoma y constitutiva de los sujetos que se reapropia de la "máquina de la comunicación" y, a partir de ellos, desarrolla a los sujetos mismos» (Modonesi, 2010, p. 89). En este proceso, la crítica de la mediación, desde una lectura praxiológica, se torna más que pertinente. De acuerdo con Negri, desde el punto de vista de los procesos de subjetivación, para vivir debemos comunicar y para comunicar debemos liberarnos del control de la comunicación. El tema revolucionario, que es el mismo que el de los procesos de subjetivación, es la toma de posesión de la comunicación como ámbito creativo de la multitud de las singularidades; es, por consiguiente, la afirmación ontológica de la comunicación liberada. En otras palabras, parafraseando a Negri, la comunicación se convierte, en el horizonte humano, en el contexto de un proceso de liberación. Un ejemplo ilustrativo de esta lógica, ya lo hemos señalado antes, son las formas de consumo y coproducción transmedia. «Las actuales prácticas de lectura-escritura tienden a convertirse en un proceso que, en la inmediatez, a diferencia de los procesos anteriores en los que el compartir implicaba siempre un diferimiento, son estructurantes para el ecosistema construido todavía alrededor y a partir del contenido troncal. Un ecosistema cada vez más determinado por el espacio de conversación, por el tiempo de

colaboración y la alternancia de roles entre emisores y receptores. Un ecosistema que mejor opera cuanto más logra insertar el texto en un universo simbólico permeable donde reina un cierto espíritu de colaboración para la interpretación de los hechos y la creación de nuevas historias» (Irigaray y Reno, 2016, p. 22). En esta dinámica, la transmedialidad transforma performativamente al sujeto (lógica *fandom* ), expande y profundiza narrativas diversas desde la construcción transformadora de mundos posibles, facilita la inmersión y extracción de contenidos georreferenciales, así como procesos y mapas tridimensionales con tiempos, espacios, relaciones y procesos de transformación situados y abiertos al trabajo de la imaginación de los actores sociales. El dominio de las tramas múltiples, la virtuosidad de los potenciales usos creativos de los contenidos multipantallas, da cuenta así de una nueva antropología de la modernidad líquida que es necesario problematizar desde la teoría crítica.

La genealogía del saber comunicacional como ciencia, a partir de la cibernética y la teoría matemática de la comunicación, puede contribuir, en este punto, a repensar la mediación social y su centralidad en el trabajo, y la pro/ducción, como una actividad creativa y relativamente autónoma que ha de ser problematizada, si hemos de procurar comprender las tensiones y derivas de la sociedad en su conjunto a partir de la revolución científico-técnica. Pues con la progresiva integración global y la convergencia de las nuevas tecnologías de la información y el conjunto de las actividades sociales en torno a los modos de valorización capitalista, en el campo de la comunicación y la cultura han proliferado, especialmente en las dos últimas décadas, los espacios de reproducción económica mediante el desarrollo de nuevas formas de industrialización y comercialización del trabajo creativo –y de la esfera simbólica en general– que, como consecuencia, están alterando la lógica de reproducción ampliada y, desde luego, las condiciones materiales de socialización y expresión cultural. La conciencia de este papel desempeñado por la información y la industria de la cultura ha llevado a la teoría económica a un replanteamiento de su objeto de estudio, desplazando la concepción neoclásica por una perspectiva informacional de los procesos de producción e intercambio, básicamente en virtud de la elevada capacidad de producción de plusvalía y la acumulación intensiva de capital de este sector, por no mencionar la determinación informativa en la política de precios y orientación del consumo.

La constatación de la preponderancia de los bienes y servicios de información y conocimiento en la economía capitalista ha hecho necesario reformular, como consecuencia, la idea avanzada por Marx sobre la función mediadora del saber abstracto en el incremento de la productividad, al demostrarse que el «intelecto general» es hoy una fuerza directamente determinante en el modelo de desarrollo del capitalismo cognitivo. Pero en este empeño nos encontramos con múltiples dificultades de la ciencia económica, incapaz de dominar y concebir las lógicas de innovación y transformación productiva de esta dimensión potencial y productiva del sujeto de trabajo. Un claro ejemplo, en el actual contexto histórico, de las paradojas que hemos de pensar al tratar de explicar este nuevo modelo de mediación es el problema de la cuantificación del tiempo de trabajo socialmente necesario cuando nos enfrentamos a procesos creativos, considerando que la colonización ilimitada de los mundos de vida trasciende de hecho el ámbito restringido de la producción, identificado por la modernidad, en el tiempo y el espacio fabril, como relación salarial y base de cálculo del precio de las mercancías. Pocas certezas cabe despejar aquí a este respecto, pero sí al menos reconocer que una teoría materialista de la comunicación y la cultura ha de partir de la constatación de tales evidencias, confrontando el problema de la biopolítica contemporánea como un ámbito estratégico para entender la crisis contemporánea del capital, lo que nos llevaría, de paso, como bien razona el profesor Martín Serrano, a avanzar una fundamentación teórica de la comunicación como básicamente un ámbito del orden de la naturaleza y de la cultura (Martín Serrano, 2007).

Ahora bien, dado que la ley de la necesidad es el resultado, en nuestra naturaleza, de una determinación de lo social, es preciso abordar toda teoría general del valor a partir de la problematización de la dialéctica de la cooperación y la competencia que se despliega en el universo de referencia, para así tratar de fundamentar una explicación consistente. En otras palabras, «que el trabajo concreto devenga comunicación no significa que la fuerza de trabajo cese tendencialmente de recibir un valor y que ese valor cese de encontrarse determinado por mecanismos automáticos, generales y cuasi-objetivos» (Postone, 2007, p. 28). Es en este punto donde cabe observar numerosas dificultades para ilustrar las formas contemporáneas de trabajo y producción de valor. Así, por ejemplo, si aceptamos la idea de Gabriel Tarde de que la economía imita en nuestro tiempo el modo de

producción del arte, un rasgo distintivo del llamado cognitariado es el de fungir, *de facto,* como artesanos, en la medida en que –siguiendo a Sennett– el trabajo va más allá de la lógica del producto y la mera supervivencia, acorde a la tradicional relación salarial, para propiciar procesos de valor singulares que trascienden la lógica de mercado. Por otra parte, las mediaciones entre el bios virtual y cotidiano que definen las actuales condiciones existenciales, y desde luego las formas desbordadas de producción, dan cuenta de una nueva composición y sensibilidad de la fuerza de trabajo que no puede ser ignorada, considerando las transformaciones estructurales que pueden documentarse en el sistema de producción social.

La crisis de acumulación de la industria fordizada llevó, de Italia a Estados Unidos, de Norteamérica al conjunto de Europa y el sur global, a una reducción significativa del poder de negociación sindical, un cambio de régimen normativo y disciplinario, un nuevo tecnocratismo y una lógica de la mediación *(Lean Production)* basada en la especialización flexible, la robotización, el *empowerment* y otras formas de organización social del trabajo cooperativo; con la paradójica y necesaria terciarización basada en las fórmulas neoschumpeterianas de innovación y regulación que hoy garantizan los procesos de acumulación nucleados en torno al papel central del capital financiero. En el paso del modelo fordista-taylorista al capitalismo cognitivo, este desplazamiento se puede resumir como el proceso de sustitución del control taylorista directo al control indirecto o latente por mediación y autodisciplina de la fuerza de trabajo. A riesgo de sintetizar en exceso los términos del argumento que venimos aquí sosteniendo, el posfordismo viene así marcado por el fetichismo tecnológico, el mito del empoderamiento de la clase productora, la apología del cambio del discurso neoliberal, con el ilusionismo de la abstracción del capital financiero, la opacidad de los dispositivos de dominio de la fuerza de trabajo y la extensión de la psicopolítica en las relaciones productivas, como condición para el proceso de autodisciplina (implícita ya en las intuiciones sobre la revolución pasiva descrita por Gramsci) que exige la descentralización del nuevo modelo de acumulación iniciado con la intensificación de la lucha de clases y la crisis del fordismo en la década de los setenta. Se inaugura así una nueva forma de captura del sujeto de producción y el trabajo vivo según la lógica especulativa y anticipatoria del

capital en el despliegue de los sistemas informáticos y de nueva gerencia para la explotación intensiva de la clase operaria.

Es indiscutible que la cultura posfordista de acumulación flexible y las nuevas tecnologías de la información vienen favoreciendo importantes transformaciones, no solo en las industrias de la conciencia, el gobierno y la vida cotidiana de los sujetos, desde hace más de cuatro décadas. Del capitalismo organizado de la década de los veinte al capitalismo desorganizado que marca el creciente entrelazamiento entre Estado, economía y redes sociales, se observan nuevos puntos de ruptura y antagonismo, marcados por la difusa reproducción entre base y superestructura, por las transformaciones científico-técnicas y político-culturales como bases de articulación necesarias del modo de producción capitalista (en el que la comunicación cumple una función nuclear, considerando la dimensión relacional de las fuerzas productivas no solo como un eje determinante de producción de las formas de vida a partir de la codificación de la información y del conocimiento, sino además como una variable independiente de la generación en sí de riqueza). En los *Gründrisse,* a propósito de la dialéctica de despliegue del capital, Marx destaca cómo, en el proceso de determinación, es posible observar la necesaria fijación de una forma determinada en el cual el capital es puesto en un cierto punto que nos sitúa ante la importancia que cabe asignar al código, lo que justificaría, *per se,* reconocer un modo capitalista de información (Mark Poster *dixit* ). Esta es la hipótesis de partida de quienes definen nuestro tiempo como «capitalismo cognitivo»: un sistema de reproducción ampliada en el que la comunicación cumple una función vertebradora del modo general de organización y acumulación del capital. En otras palabras, «instalada como um mundo de sistemas interligados de produçao, circulaçao e consumo, a nova orden sociotécnica fixa-se no ponto histórico do aquí e agora, nao como índice de um novo modo de produçao económico, mas como a continuidade, como dominancia financiera e tecnológica, da mercantilizaçao iniciada pelo capitalismo no início da Modernidade occidental. No necesario reaarrjando de pessoas e coisas, a comunicaçao revela-se como principal forma organizativa» [1] (Sodré, 2014, p. 14). Así, además de una rama específica de la industria con sus dinámicas específicas y diferenciadas de valorización, y de aparato de Estado en los procesos de hegemonía ampliada del capital, la información y

el conocimiento constituyen un componente estratégico central del conjunto de las fuerzas productivas.

El estudio de la economía del campo inmaterial de la información y de la cultura cobra por esto, en nuestro tiempo, una especial relevancia en relación con los procesos de desarrollo y crecimiento económico, así como en la actual configuración de lo que, vinculado al proceso de globalización, algunos autores han convenido denominar «economía-mundo», como la nueva etapa del modo de producción y acumulación de capital, a partir de las transformaciones iniciadas con la revolución científico-técnica y las políticas de investigación y desarrollo (I + D) que hoy introducen nuevas problemáticas en la economía política de la comunicación, como la subsunción del trabajo intelectual. Pues, como apunta Postone, hoy la actividad productiva ha sido radicalmente transformada, lo que ha supuesto la movilización de nuevas capacidades cognitivas, afectos e información, lógicas de cooperación social y socialización del saber-hacer productivo inéditos en la historia de la civilización capitalista. Ello no significa reeditar una suerte de determinismo tecnológico, sino más bien reconocer la existencia de nuevas relaciones de producción y formas singulares y originales de trabajo cooperativo. La intelectualidad difusa expande, por ejemplo, las formas de trabajo creativo y las fuentes de riqueza social general. «Las formas de sumisión cada vez más sofisticadas, que afectan más al desarrollo de la productividad que a la extensión del tiempo de trabajo, están ligadas también a formas nuevas de cooperación que engendran un trabajador colectivo, de tal manera que este, organizándose sobre sus propias bases, desarrollando su independencia organizacional y comprometiéndose cada vez más resueltamente en la lucha contra el capital, tiende a constituirse en un nuevo sujeto histórico» (Laval y Dardot, 2015, p. 255). Esto nos lleva a una preeminencia de las formas de subsunción del trabajo cultural que reemplaza a las formas tradicionales de explotación, con el fin de expropiar el patrimonio común y las formas creativas de expresión y transformación social. En esta dirección apunta la propuesta de Laval y Dardot que se nos antoja del todo pertinente a la hora de abordar una teoría crítica de la mediación. Parece indiscutible la pertinencia de reformular el análisis económico-político desde lo común para dar cuenta de esta dimensión creativa de los sujetos y la fuerza de trabajo. A nuestro juicio, analizar sistemáticamente las formas institucionales de lo común en la nueva empresa posfordista ha de ser el punto de partida para repensar la

teoría del valor y, en general, la mediación social constitutiva del proceso de reproducción ampliada del capitalismo. Sin incurrir en la mixtificación del paradigma reticular o de las propias tesis de Castells sobre la sociedad-red, ciertamente no es posible negar la estructura descentralizada de la organización del trabajo y, en general, de la producción social y económica del tardocapitalismo. La lógica del llamado *new management* ha desplegado, como es comprobable empíricamente, formas autónomas de comando cuya máxima expresión es, paradigmáticamente, la figura del prosumidor y el consumo colaborativo como modelo de sostenibilidad de la reproducción ampliada del capitalismo, lo que plantea nuevas cuestiones a la hora de distinguir trabajo especializado, profesionalidad y consumo activo ante los procesos de valorización en la era de la cocreación y del amateurismo. La denominada *sharing economy* no debe ocultarnos, no obstante, que en los discursos del emprendedorismo y la innovación, como base del desarrollo del capitalismo, preexiste una matriz subyacente de ingeniería social de la explotación y la ley de hierro del capital consustanciales al nuevo gerenciamiento posfordista.

En definitiva, y de acuerdo con Castoriadis, la mirada materialista es la construcción de conocimiento sobre lo nuevo. Por ello, la teoría del valor debe afrontar estas nuevas realidades y las formas mancomunadas de producción, distribución y consumo, más aún cuando sabemos que esta dimensión, la comunicacional, constituye uno de los agujeros negros del marxismo.

Ya hemos apuntado en la introducción que de Dallas Smythe, H. I. Schiller y Armand Mattelart a Graham Murdock, Nicholas Garnham, Bernard Miège o, más recientemente, Robert McChesney y Janet Wasko, la economía política de la comunicación ilustra, trascendiendo las hipótesis de partida del legado de Marx, que, más allá del ciclo de acumulación capitalista, el fetichismo de la mercancía opera en toda mediación de forma múltiple y compleja, lo que nos obliga a repensar las formas materiales de mediación de los bienes simbólicos y, en particular, la cuestión de la información y del conocimiento como fuerzas productivas aplicadas. En la medida en que el capitalismo y la revolución industrial han alcanzado un desarrollo maduro y la creación de riqueza efectiva depende menos del tiempo de trabajo y cobra mayor importancia la influencia del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología aplicada a la

producción, la mediación cognitiva se torna directamente productiva, al tiempo que socialmente problemática:

> En el circuito productivo del capitalismo industrial, el trabajo genera conocimiento y el conocimiento, a su vez, genera valor. De este modo el capital, para valorizarse, no solo debe subsumir –con arreglo a términos marxistas– el trabajo vivo, sino también el conocimiento que genera y que pone en el circuito. Ahí residen precisamente las dificultades de esta subsunción, que impiden reducir de manera simple el conocimiento a capital y que, por consiguiente, dan sentido a la idea del capitalismo cognitivo (Boutang, 2004, p. 100).

Al tiempo que el trabajo y la sociedad son atravesadas por las redes telemáticas, se informatizan y hacen inteligentes las formas de organización y relación social, la captura del trabajo inmaterial es determinante en el proceso de desarrollo, no tanto cuantitativa como cualitativamente, pues su función vectorial motriz es estratégica, no ya como salida a la crisis de acumulación de capital a través de la modernización tecnológica, sino en tanto que gobierno y disciplina de las formas de autonomía del trabajo vivo. Al fin y al cabo, como apuntan Deleuze y Guattari, la producción es consumo y registro, producción de producciones, de registros y distribuciones, de consumos, extracción, separación y resto.

Tres historias conexas –explica el profesor Coriat– convergen en esta dirección para convertir la electrónica en el eje articulador de la producción posfordista: la disciplina y organización del trabajo; en segundo lugar, las estrategias de valorización de los capitales; y, finalmente, el desarrollo científico-técnico. Ello exige una vigorosa y activa política de inversión en recursos humanos superiores (investigación, educación continua, formación tecnológica…), como respuesta al nuevo modelo de trabajo. La idea de que, sin una capacitación adecuada de la mano de obra, el sistema productivo tiene pocas posibilidades de hacer frente a la competencia internacional encuentra como correlato complementario los conceptos-panacea de calidad total y globalización para explicar los retos culturales de las economías locales en el nuevo contexto de crisis del capitalismo.

En definitiva, asistimos –como en su momento describiera Gramsci en la «revolución americana»– a un proceso de metamorfosis y disciplinamiento del trabajo, cuyas condiciones y regulación se centran hoy en el factor subjetivo de la pro/ducción y, por ende, en el ámbito comunicacional. Esto es, la centralidad de esta dimensión subjetiva responde, en realidad, a la subsunción social por el capital de la vida entera en su conjunto. El hombre mismo, dirá Marx, pasa a ser el capital fijo más valioso del proceso de

producción y su actividad creativa la base y posibilidad misma de desarrollo y sostenibilidad del capitalismo. En la llamada por Gramsci «revolución americana», tal como hemos visto, el filósofo italiano observa la organización científica del trabajo como un sistema de transformación autoritaria del proceso de producción que altera significativamente la relación existente entre las condiciones domésticas y la lógica del mercado para la reconstitución de la fuerza de trabajo y, en suma, del proceso de valorización capitalista mediante el control físico y social. Hoy, en cambio, la noción de desarrollo sostenible y la producción flexible e *informada* presupone un modelo constituyente de regulación social «democrático» y cooperante. Esto es, la reconstitución posfordista del trabajo se traduce en el estímulo de la productividad humana por medio de la cooperación y los programas de información y comunicación internos, que adaptan y actualizan la cultura corporativa de la empresa en virtud de las demandas aleatorias del mercado, al tiempo que se amplía la explotación intensiva de la comunicación y las formas culturales, el régimen de producción de esos núcleos de fantasía, del imaginario, en fin, acelerando los procesos de intercambio simbólico, colonizando los mundos de vida y de relación social, al tiempo que se promueven la cooperación y las redes de interacción y conocimiento compartidas (primero a nivel del consumo y, en segundo término, desde el punto de vista de la producción).

En el actual régimen de acumulación, el trabajo se torna relacional, polinizador, inmerso en redes de autovalorización. La acumulación ocurre, *a posteriori,* como captura financiera de los flujos, por la financiarización de la cultura toda, de acuerdo a la tesis de la fábrica social. Un ejemplo ilustrativo de esta hipótesis la ejemplifica el propio David Harvey o los ensayos de Jameson sobre las lógicas culturales del capitalismo tardío. Ambos demuestran, por ejemplo, que la ciudad como espacio discursivo constituye un territorio y ámbito privilegiado de acumulación por desposesión, concebido el patrimonio común según la lógica del valor. El tráfico de signos y reclamos audiovisuales nos obliga a pensar la ciudad y la comunicación como un campo complejo y expandido de la cultura moderna, de la conectividad y la liquidez de la sociedad de control informacional, determinante con la financiarización de la economía desde la década de los ochenta. En este sentido, cuando se afirma la pertinencia de ciertas lecturas sobre la inteligencia social general, hemos de repensar dimensiones no exploradas por la teoría del valor. Y, más allá aún,

replantear qué entendemos por trabajo. ¿Solo una relación asalariada? Quizá convendría asumir que la actividad productiva no comienza y termina en la fábrica. La idea del *general intellect* presupone un trabajo colectivo que, en un sentido antropológico, exige un análisis más amplio del proceso de producción como transformación creativa. Esta sería, por otra parte, la interpretación antropológica de Marx en los *Manuscritos de 1844.* Solo desde aquí podemos entender cómo la circulación del capital variable conforma la fuerza de trabajo y penetra en el hogar y la vida cotidiana, garantizando las externalidades positivas como un proceso ampliado de acumulación necesario para el proceso de reproducción actual. En este punto, cobra relevancia el papel de la producción de los núcleos de fantasía, la producción ideológica, necesaria para la acumulación por expropiación del capital financiero. Ahora, en modo alguno se trata aquí –y a estas alturas de nuestro razonamiento espero que el lector lo haya así comprendido– de hacer una exégesis pancomunicacionista, típica de la década de los ochenta (Miége, 1997). El trabajo inmaterial, la centralidad del *general intellect* anticipada por Marx, en las formas contemporáneas de cooperación social, nos obliga básicamente a repensar los matices y complejidades de la mediación social, tal como hoy se observa en el debate de los bienes comunes, considerando, por principio, que la informatización social no es suplementaria sino central en la depauperización de la fuerza de trabajo y en los procesos de articulación de externalidades positivas de la economía política capitalista (innovación, patentes, socialización del conocimiento). En esta línea, la discusión sobre la subsunción de toda la sociedad por el capital apunta a nuevos problemas: el papel de instituciones reproductoras como la educación, la centralidad de las industrias culturales, el papel del arte en el proceso de valorización y acumulación, los semilleros y cuencas de cooperación y los estilos de vida como fuente de valor, etc. De acuerdo con esta interpretación son nuevas y originales las cuestiones que ha de enfrentar la teoría del valor. Véase, por ejemplo, el problema metodológico de deslindar qué comprende la economía de la información en el debate sobre las llamadas industrias creativas. Negri, por ejemplo, da una definición del trabajo cognitivo en exceso lasa, al comprender actividades productivas que producen lenguajes, códigos, información y servicios, por lo que abarcaría a las industrias culturales junto con la educación, la ciencia y la tecnología, y prácticamente todo el sector terciario. Pero, si trasladamos la categoría marxiana de valor del enfoque distributivo a una lectura

productiva, del mismo modo que hemos de pensar la comunicación más allá del informacionalismo y la visión difusionista, para una lectura económico-política, podemos comenzar a problematizar tales cuestiones y, también, ciertamente, impugnar lo que hemos de reconocer como una suerte de ilusionismo sobre el comunismo tecnológico. Negri, como Castells, dibuja unas cartografías de lo procomún y la ingeniería de la comunicación poco reflexivas sobre los dispositivos de dominio de la estructura real de la información. Una economía política de la información en red muestra «la fragilidad de las estructuras de la web frente a los medios que acumulan las empresas gigantes para controlar, en conjunción con las agencias de seguridad del Estado, las nuevas redes de comunicación. Si bien gracias a la diseminación en la población del ordenador se ha suprimido un obstáculo material para la desconcentración de los medios de comunicación y producción de la información, nada garantiza que esta condición técnica y económica, esencial para la constitución de un nuevo espacio público, sea la base para garantizar el porvenir de una información democrática y de una cultura surgida de la producción común» (Laval y Dardot, 2015, p. 211). El fetichismo de las tecnologías de la información y la comunicación ya fue analizado en esta misma línea por Mandel, como salida a la crisis de sobreproducción y desarrollo del fordismo-taylorismo. Sin embargo, desde la década de los ochenta domina un metarrelato difusamente replicado sobre el poder transformador, una especie de *deux ex machina,* del cambio tecnológico como variable exógena del desarrollo económico y social. La teoría de difusión de innovaciones es, como es sabido, su más directo antecedente. Por ello, una crítica al capitalismo cognitivo pasa por cuestionar la noción schumpeteriana de innovación y el determinismo tecnológico. Ahora bien, al tiempo es innegable que es preciso asimilar los cambios en la organización productiva por el impacto de la tecnología y los procesos de descentralización, externalización y desarrollo expandido de la productividad y acumulación que afectan sobremanera, radicalmente, al sujeto de transformación.

Las formas de cooperación y división del trabajo han variado radicalmente, tal como ilustra la sociología de las relaciones laborales. La cooperación ha traspasado los muros de la fábrica, en busca de las externalidades positivas para, al extender las capacidades y el campo de acción del trabajo, superar la resistencia de la clase obrera organizada en la

cultura fabril y aumentar el control, eficacia y productividad por medio de la descentralización (e incluso el teletrabajo).

«El resurgimiento en nuestra época del trabajo bajo contrato, el trabajo a domicilio y otros parecidos indica que es muy posible cierta reversión a tipos solo formales de sujeción y sometimiento» (Harvey, 2014, p. 173). Diríamos más: se volvería con la externalización a sistemas individualizados propios de las antiguas formas premodernas del artesanado. Ahora, «la estructura del trabajo y de la organización de la producción no puede entenderse adecuadamente en términos únicamente tecnológicos: el desarrollo de la producción en el capitalismo debe ser también comprendido en términos sociales. Dicho desarrollo, al igual que el consumo, está moldeado por las mediaciones sociales expresadas por las categorías de mercancía y capital» (Postone, 2007, p. 42). No es posible discutir sobre la teoría del valor y la mediación social sin considerar, con todas sus consecuencias, el marco normativo y la praxis. Así, en el capitalismo cognitivo «el conocimiento no es ni naturalmente escaso ni naturalmente abundante. Su producción, su circulación y su uso dependen de las instituciones que ordenan y modelan las prácticas» (Laval y Dardot, 2015, p. 210). En este sentido, la lectura de Negri y Hardt acerca del trabajo inmaterial y lo común es, como critican Laval y Dardot, idealista y participa de una definición negativa de lo común: como blanco de un robo y de una captura. «El spinozismo comunizado se conjuga entonces con un neoproudhonismo incapaz de concebir la explotación de otro modo que como captación ilegítima de los productos del trabajo *a posteriori,* de acuerdo con una fórmula que podría perfectamente provenir de la *Primera memoria sobre la propiedad* de Proudhon, de tan conforme como es a su pensamiento» (Laval y Dardot, 2015, p. 223). En otras palabras, una de las críticas que se puede formular a las tesis del capitalismo cognitivo es cierta lógica de la exterioridad. La cooperación no sería, según esta lectura, un efecto de la dominación directa del capital sobre el trabajo vivo, sino sobre un proceso exterior, fuera de la estructura fabril. «La idea de que el valor es creado, hoy en día, fuera y antes de toda organización capitalista del trabajo coincide con el esquema de una fuerza colectiva espontánea que conformaría, desde el exterior, una extracción de tipo esencialmente rentista. Esta tesis parte de la constatación de que el proceso productivo moviliza de manera creciente al conocimiento, siguiendo una intuición ya presente en Marx en un pasaje famoso de los *Gründrisse,* pero alterándolo

de un modo muy singular, incluso invirtiendo completamente su significación […]. La producción se vuelve biopolítica en el sentido de que, produciendo cosas inmateriales (conocimientos, imágenes, afectos, etc.) produce la subjetividad humana» (Laval y Dardot, 2015, p. 226). No obstante, es innegable que, hoy por hoy, es posible constatar un predominio cualitativo del trabajo inmaterial en la creación del valor y que la financiarización de la economía impone una lógica de extracción rentista, al mismo tiempo que el trabajo se autonomiza, predominando la dimensión creativa e informada. La centralidad del trabajo creativo, innovador, polivalente, frente al capital fijo da cuenta de una nueva forma de acumulación que es preciso observar desde las matrices culturales constitutivas del modo de producción informada. Este fue, por ejemplo, el empeño de Guy Debord al cuestionar el estatuto ontológico de la razón y el paradigma cartesiano o representacional. En su análisis de la sociedad del espectáculo, constatamos que no hay subsunción sin captura de la vida toda y la potencia del trabajo creativo exige una reformulación de las articulaciones entre subalternidad, antagonismo y autonomía, tal como propone el neomarxismo italiano desde hace décadas o, desde otro ámbito, los estudios poscoloniales que, en regiones como Latinoamérica, impugnan ciertas visiones eurocéntricas al uso sobre el sujeto histórico de transformación. En Sweezy, Mandel y la mayoría de los estudios sobre el capitalismo tardío prevalece, como observa Postone, una lectura del valor indirecta, externa. Y convendría releer los signos del cambio de nuestro tiempo desde la ambivalencia y contradicciones que permea la experiencia productiva y política de los actores sociales, analizando las huellas de lo productivo en la relación entre el ser social y la conciencia posible. Esta idea o noción de experiencia, presente en Thompson, remite al concepto de mediación y al proceso de determinación que hace posible la reproducción social. No hay proceso productivo sin mediación social y cognitiva, la experiencia transforma la metamorfosis del trabajo en capital como experiencia concreta directa sobre la formación social y el modo de producción y explotación capitalista. Desde este mirador es posible analizar, sustancialmente, de forma consistente, la precaria situación de los trabajadores del conocimiento o la convergencia de nuevas formas de organización y subjetividad de los sectores subalternos. Objetivamente, el nuevo sujeto de la producción es un sujeto precarizado. De acuerdo con Richard Sennett, «el sistema empresarial que en su momento organizaba la

carrera laboral a lo largo de la vida se ha convertido en un laberinto de puestos de trabajo fragmentarios. En teoría, muchas de las empresas de la nueva economía suscriben la doctrina del trabajo en equipo, y la cooperación, pero normalmente, salvo en firmas como Nokia o Motorola, estos principios no son más que una farsa» (Sennett, 2013, p. 26). Por ejemplo, está comprobado que se invierte en la cualificación del sujeto de la producción en la medida en que la experiencia, por acumulación del tiempo no es tan determinante como la capacidad de innovación, pero ello es habitual básicamente para precarizar la relación salarial. Ahora, por otra parte, es constatable una nueva forma de producción mediada por la tecnología que nos obliga a pensar biopolíticamente la vida virtual o espectral que determina el capitalismo de ficción. De Hannah Arendt y Foucault a Agamben, la problematización de la vida, del valor de uso, de las ecologías culturales constituye –en esta línea inaugurada desde el marxismo por Debord– una cuestión estratégica para entender las formas no solo de gubernamentalidad, sino de producción de valor del capitalismo ampliado en la era de las redes distribuidas. Si bien *El capital* se ocupa poco de la experiencia, del trabajo y la existencia por la expresa voluntad de Marx de fundamentar la esencia y lógica de reproducción del capitalismo, sabemos que más allá del valor se encuentran las formas de vida natural que hacen posible toda composición social. «Así, el consumo es corporal, cualitativo y concreto, mientras que el intercambio es espiritual, es decir, fetichista, cuantitativo y monetario. El trabajo abstracto es una cantidad a ser comprada y vendida, mientras que el trabajo concreto difícilmente puede ser subsumido en un sustantivo general, tan específica en cada tarea física, cada constelación de acto y gesto, cada combinación de hábito corporal con los materiales de la tierra, sus texturas y resistencias» (Jameson, 2013, p. 138).

De modo que el estudio de los problemas convencionales de la mediación no puede circunscribirse a la dimensión social de la comunicación, sino que se han de tratar de concebir y religar tales procesos socioculturales con la producción industrial de las mentes y los cuerpos en el trabajo (en un sentido antropológico) y el problema estratégico del conocimiento en la valorización y reproducción de la vida social y humana. En la relación del hombre con la naturaleza, del trabajo con el capital, la cuestión deleuziana se torna, para el programa materialista, indispensable. Ello suscita un amplio debate sobre el estatuto y centralidad de las clases, en un sentido

clásico, sobre las formas de gubernamentalidad y el papel de la ciencia en el disciplinamiento y la producción de riqueza o las potencialidades liberadoras del arte y la vida. Postone plantea, en este sentido, la necesaria desontologización del concepto de trabajo de Marx. O, en la línea de Pierre Naville, pensar las relaciones salariales desde nuevas tramas categoriales más amplias en función de una sociología relacional que amplíe las miras del proceso de producción. Esta lectura más praxiológica sitúa la crítica de la economía política como una crítica antagonista de la civilización capitalista, como un proceso reflexivo de conciencia para la emancipación que liga Marx a Lukács y, en nuestro caso, a Bolívar Echeverría.

> Esta aproximación posibilita una teoría crítica de la sociedad moderna que no implique una afirmación de la modernidad racionalista, universalista, abstracta, ni una crítica antirracionalista y antimoderna (Postone, 2006, p. 61).

Del antropocentrismo a las ecologías de vida, pensar los complejos sistemas de producción en nuestro tiempo para alumbrar la vigencia y alcances de la teoría del valor pasa por un nuevo modo, en fin, de inteligibilidad sinóptica, ecosófica e integradora de saberes distintos. Lo que nos llevaría a pensar seriamente en la hipótesis del actor red como nuevo sujeto del trabajo cooperativo en la revolución científico-técnica de la era electrónica. La cuestión es cómo repensamos la mediación biopolítica del capitalismo tardío en las formas contemporáneas de gubernamentalidad, reconociendo la existencia de un nuevo tipo de sujeto y un modelo notoriamente diferente de organización del trabajo.

## LA CENTRALIDAD DE LA RENTA TECNOLÓGICA

Toda transformación de los medios de producción tiene consecuencias directas o mediatas sobre el conjunto de las relaciones sociales. Existe en Marx, de hecho, una visión dialéctica de la relación existente entre tecnología y relaciones sociales. El proceso de reproducción social varía al modificarse las condiciones sociotécnicas de trabajo y consumo de valores de uso. Pero, tal como señalamos anteriormente, hemos de entender el trabajo no como mera relación salarial, de forma restrictiva, cuando, como hoy, observamos un desbordamiento de la economía política de los datos personales, siendo el sujeto no solo mercancía durante el periodo

contratado, sino también como productor no asalariado de las empresas punto.com que incentivan nuestro consumo en tanto que prosumidores. Por otra parte, no es comprensible la expansión imperial del capitalismo del Norte sin la centralidad del factor determinante de la renta tecnológica en la reformulación de las condiciones de ampliación de la división internacional del trabajo. Este componente, apuntado por la teoría de la dependencia, es estructural y conviene, por lo mismo, tomarlo en cuenta en la necesaria actualización de la teoría del valor, máxime cuando, como es sabido, la tecnología es, por lo general, disruptiva.

En sus escritos, Marx reconoce la dimensión desestabilizadora del cambio tecnológico como consustancial a la propia historia del capitalismo. La tecnología, tal como explica especialmente en los *Gründrisse,* desequilibra las formas de organización del mercado, los procesos de producción, la composición del valor y la tasa de ganancia. Pero esta mediación social no es unívoca. Y conviene tomarla en consideración críticamente, como un proceso básicamente abierto, cultural y contradictorio, a diferencia de la mayoría de las lecturas marxianas que tienden a reproducir una suerte de evolucionismo historicista de los medios de producción. Reconocer la importancia económica de la renta tecnológica tiende a incurrir en este tipo de interpretación, ya sea en un nivel sociológico o geopolítico. Sin embargo, un análisis consistente de la mediación pasa por asumir la dimensión cultural, construida, de todo medio e innovación. La crítica del evolucionismo tecnológico significa cuestionar, en este sentido, la idea marxiana de progreso como un proceso cuasi natural de la sociedad capitalista al comunismo tecnológico, donde se confunde, de Marx a Negri, la socialización de competencias y la asociación consciente como características cooperativas inalienables de toda forma de trabajo en la modernidad capitalista. Sabemos que la reciprocidad y obligación no son procesos naturales, sino lógicas contradictorias de construcción social. En este sentido, cabe reconocer, que «el socialismo se plantea como problema la institución de la cooperación económica y social, (y es resultado) de la fórmula de la asociación libremente consentida y colectivamente gestionada por los productores» (Laval y Dardor, 2015, p. 105). Si, como advierte Marx, la tecnología desvela el comportamiento activo del hombre para con la naturaleza, el proceso directo de producción de su vida y, por tanto, también de sus relaciones sociales y de las concepciones mentales que emergen con tales relaciones, es preciso repensar el capitalismo con las

transformaciones sistémicas que acompañan a la revolución científico-técnica como un problema de organización social del trabajo y la reproducción social, y no de una forma mecanicista o unidimensional.

La relación que explica David Harvey entre tecnología, medios de producción, relaciones sociales y reproducción de la vida cotidiana –junto con las concepciones mentales del mundo– exige, en consecuencia, una reformulación del capitalismo contemporáneo, dado que las tecnologías, las relaciones sociales y la reproducción de la vida cotidiana, junto a la ideología, han ido modulando el modo de producción y explotación capitalista de una forma bien distinta en diferentes ámbitos. En otras palabras, el modo de *ensamblamiento* (Deleuze *dixit* ) de la ecología de vida con el conjunto tecnológico que nos coloniza ha sufrido una mutación, en cada momento y lugar, que debe ser considerada por la teoría del valor. No está en cuestión, en fin, la función de las máquinas de procesamiento de información como medio de producción de plusvalor y, en consecuencia, de reducción del valor de la fuerza de trabajo por el aumento de productividad. Las externalidades positivas descritas en los *Gründrisse,* la aniquilación del espacio mediante el tiempo, nos sitúan ante la centralidad del sistema de comunicaciones en el proceso de circulación y valorización de la economía de flujos de esta modernidad líquida con todas las consecuencias ya conocidas. Las cuencas de cooperación y los procesos de innovación obedecen, de hecho, en buena medida, a esta necesidad de resolver el problema de exceso de capital de forma especulativa por la lógica rentista del capital financiero. Ahora bien, aunque para entender el desarrollo del proceso de acumulación es preciso abordar una historia de la tecnología, el marxismo se ha ocupado poco del desarrollo de la producción material, si bien en la discusión sobre el capitalismo monopolista tiene lugar una crítica de la importancia de la variable estratégica de la renta tecnológica. Ello nos lleva al problema de los cercamientos de la innovación, que tanto ocupara a los teóricos de la dependencia. Más aún, la división internacional del trabajo cultural, expuesta por Yúdice y Miller, es un problema ineludible para comprender la lógica de organización del capitalismo contemporáneo, también denominada –no sin razón– como capitalismo cultural. Vamos a tratar de esbozar algunos elementos que debemos considerar para el debate a este respecto. Primero, y, antes que nada, cabe reconocer, con los teóricos de la dependencia, que la tecnología como ideología responde a una geopolítica específica y afecta a las asimetrías territoriales y culturales que

han dominado el proceso de expansión imperialista del capitalismo desde los países centrales. Más aún, en términos de clase, «la centralización de la información en *sites* privados y públicos hace temer la desaparición de los recursos de información. Pero, sobre todo, la creación de cercamientos por el mercado o por el gobierno, como Boyle o Bollier han evidenciado, puede acarrear un cierre del acceso al conocimiento y un agotamiento de los flujos de información» (Laval y Dardot, 2015, p. 187). Una de las tesis más consistentes de los teóricos del capitalismo cognitivo es ciertamente que la llamada «sociedad del conocimiento» o, en términos de la Unión Europea, de la «sociedad cognitiva» es que tal discurso y políticas encubren la profundización de las brechas de acceso al conocimiento e incluso, de forma notoria, la imposibilidad misma del capitalismo informacional por los límites al libre acceso al código.

De acuerdo con Merton, el *ethos* de la ciencia exige una ética de la cooperación: cierto universalismo, desinterés, crítica escéptica, integridad moral y, lo más importante, una forma comunal de difusión y producción del saber. La ciencia abierta exige autonomía respecto a los poderes económicos y políticos. Pero el capitalismo cognitivo tiende a restringir las formas de libre intercambio, regulando en favor de los monopolios de la innovación y el conocimiento, colonizando los países y culturas periféricas, según el principio de universal equivalencia. Así, si no pensamos en la renta tecnológica y cómo, por ejemplo, América Latina desarrolló en la periferia un sistema económico dependiente que hizo posible el proceso acelerado de acumulación y desarrollo del capitalismo central, no es posible comprender hoy la relación de exterioridad del capital financiero con la cooperación social de las culturas populares en los procesos de generación de valor a partir de la subsunción de los territorios, culturas y formas de vida que acompañan a la socialización de competencias que promueve la llamada sociedad-red. De acuerdo con esta lógica, conviene traer a colación para comprender la centralidad de la mediación social la noción de «ensamblajes» de Saskia Sassen. Pues el capital financiero –y es posible observar este proceso en el origen del capitalismo– tiene siempre una relación extractivista con la cooperación social y las formas primitivas o fundamentales de producción de riqueza. El valor precisa realizarse afuera de la capacidad de organización del capital, apropiándose, con violencia, por desposesión, de la riqueza y fuentes singulares de producción e intercambio, en el origen. Así, la wikieconomía oculta la apropiación de lo

común para añadir a la explotación clásica de los asalariados la explotación intensiva de los *prosumidores*. Ahora bien, «el consumidor se convierte en cooperador, no por la coerción económica, como en el caso del asalariado, sino por la seducción (por ello reivindicamos problematizar la economía del deseo), el gusto por compartir, la valorización de las propias competencias, el reconocimiento que recibe de los demás, la posición que puede invertir en una actividad voluntaria» (Laval y Dardot, 2015, p. 209). En esta línea, la lectura de la crisis del capital monopolista con la salida procurada de la innovación tecnológica resulta reveladora –en autores como Mandel– del proceso de colonización que promueve hoy el capitalismo cognitivo. Desde entonces, particularmente a partir de la década de los ochenta, sabemos que la máquina constituye la forma de manifestación de la relación productiva. Sin ella toda relación salarial es inconcebible, más aún cuando analizamos las redes de valor y la nueva economía colaborativa. La conversión de las comunidades en capital es propia de la lógica mercantil del nuevo modo informacional de producción que da continuidad al proceso ya inaugurado con la fábrica en la captura del trabajo creativo del artesanado. De modo que, siguiendo el hilo rojo de la historia del capitalismo, hoy «el consumo se convierte en producción o coproducción de la mercancía; los consumidores-usuarios se convierten en coproductores voluntarios y gratuitos de la innovación, de acuerdo con un esquema que ha sido teorizado por Eric von Hippel: la innovación es producida, cada vez más, por comunidades compuestas de personas con competencias diferenciadas, siendo esta diversidad, precisamente, la fuente de fecundidad creadora» (Laval y Dardot, 2015, p. 208). Ahora, esta lógica de captura de la cooperación en común por la economía de rendimiento creciente está basada en el monopolio y la ventaja de la renta tecnológica. Sin esta posición de virtual monopolio no es comprensible el papel central que desempeñan las tecnologías de la información y la comunicación en la acumulación ampliada bajo el dominio del capital financiero. Por ello, cuando se formula una crítica a la globalización de este capitalismo informacional cabe partir de la propia división internacional del trabajo cultural que profundiza, por medio del control y la ventaja competitiva de la renta tecnológica, la geopolítica dominante de la información y del conocimiento.

Las redes tecnológicas y de información pueden, sin duda, llegar a todos los rincones del planeta y potencialmente ser accesibles para todos. Pero

¿qué tipo de cultura y sociedad estamos construyendo al amparo de los designios de la inexistente mano invisible del mercado, que margina y jerarquiza desde los dispositivos la calidad y las formas de acceso y consumo culturales? ¿Es posible la democracia en un espacio público al servicio de intereses privados y en manos de unos cuantos actores globales? En otras palabras, ¿es deseable un sistema cultural dependiente de nuevos medios de extensión tecnológica del conocimiento sin control democrático ni fiscalización social? La respuesta parece obvia. «Las comunidades virtuales no son ya aquí los espacios de libertad en los que se comparte, imaginados por los herederos de la contracultura, son formas comerciales nuevas. […] Cuanto más amplia es la red, mayor es el valor financiero de la empresa. Según Hagel y Armstrong, la regla del juego consiste, para el organizador de la comunidad virtual comercial, en explotar el valor que sus miembros representan» (Laval y Dardot, 2015, p. 207). Se amplía de este modo la explotación del capital sobre el trabajo vivo asalariado y sobre el consumo y coproducción gratuita de la innovación idealizada por Tapscott y Williams cuando hablan de la wikieconomía.

Cuando hablamos de democracia, acceso y participación ciudadana en el capitalismo cognitivo cabría recordar que la apertura de las redes es limitada y tiene lugar en un proceso de intensiva concentración de poder por el que el sector público es paulatinamente desplazado para convertirse en proveedora de recursos económicos a las corporaciones transnacionales, según el principio de privatización de los beneficios y socialización de las pérdidas. Una modalidad esta que reedita, en la llamada era del acceso, el principio despótico de «todo por el pueblo pero sin el pueblo», ahora además a costa de su riqueza, en menoscabo de todo principio racional de igualdad, justicia y proporcionalidad en el diseño del nuevo espacio y dominio público de la cultura digital. Y es que, en realidad, la ausencia de control democrático sobre los nuevos medios y la imparable privatización de la comunicación y la cultura representa –como explica Schiller– una reasignación de recursos de toda la economía y del conjunto de la población a las grandes corporaciones, prevaleciendo el principio del mercado y, más exactamente, la desigual distribución de poder y de información pública en la toma de decisiones. Por ello, pensar la democracia en la era internet es algo más que acceder al consumo y la información en red, significa cuando menos discutir públicamente como veremos más adelante en detalle:

– El papel de los poderes públicos en el diseño, distribución y consumo de los nuevos canales tecnológicos.
– La extensión del dominio público y la defensa de la información y el conocimiento como bienes comunes frente a la imposición del derecho de propiedad intelectual.
– El principio de pluralismo y la regulación de contenidos y estructura de propiedad de los sistemas concentrados de telecomunicaciones que hoy se imponen en la sociedad global de la información.
– Y la defensa del código abierto para el desarrollo industrial, autónomo y equilibrado de la red internet.

En esta línea, un objeto prioritario de investigación es conocer las actuales formas de trabajo inmaterial en la era del capitalismo cognitivo. Pues se observan nuevas fronteras, divisiones y líneas de demarcación basadas en la jerarquía y disolución de las formas comunitarias y cooperativas de gestión social. La especificidad de esta actividad, muy distinta del proceso de trabajo físico descrito por Marx en su tiempo, implica pensar la aptitud y el proceso del trabajo creativo. Los principios de la economía de los bienes comunes –acción afirmativa, democratización, participación, autogestión y autonomía de la fuerza de trabajo– dan cuenta de un proceso contradictorio de configuración institucional de la economía que es preciso pensar con otras claves intelectuales, desde una visión ecosistémica sobre las relaciones entre producción y naturaleza, entre lo real y lo simbólico, entre producción y consumo y entre teoría y práctica social.

Si reconocemos que, más allá de la tecnología, se ha producido una transformación y crisis del capitalismo fordista con precarización de la fuerza de trabajo, inestabilidad creciente de la producción de bienes y servicios, concentración de capital y centralización del capital financiero, estaremos de acuerdo en que es preciso reconocer que han tenido lugar significativas transformaciones normativas, cambios institucionales, y formas de vida y organización social radicalmente inéditas que nos llevan a pensar en la necesidad de una lectura otra de la teoría del valor a partir del rol central que ha adquirido la tecnología digital y la determinación de la renta tecnológica en la organización de los mercados y estrategias de valorización del gran capital.

De Bajtín a Moles, la innovación sabemos que es un proceso de mediación en el que la idea se materializa en una diferencia como ruptura de la

repetición, siendo la capitalización una expropiación de la auténtica comunicación, dada por la privatización de los bienes públicos, característica de las formas parasitarias de acumulación. En este marco, cabe recordar que la lectura de Marx en los *Gründrisse* no es determinista tecnológicamente. Antes bien, piensa la producción y la tecnología como procesos socialmente constituidos y, en consecuencia, modelados también por la lógica de valor. Por lo tanto, no se deberían identificar las tecnologías simplemente como parte de las fuerzas productivas que entran en contradicción con las relaciones sociales capitalistas de forma unívoca. Procesos como la telemorfosis y la lógica *Lean Production* así lo evidencian. Pero una de las características del posfordismo en la posmodernidad contemporánea ha sido la asunción de la lógica del fetichismo de la mercancía y, por tanto, cierta suerte de idealismo tecnocomunicacional. Así podríamos definir nuestro tiempo por:

– El ilusionismo de la abstracción del capital financiero.
– El fetichismo tecnológico.
– El mito del empoderamiento ciudadano.
– La ilusión de la descentralización en la llamada por Castells «sociedad-red».
– La apología del cambio social confundido con la aceleración del proceso de circulación del capital por acción de los flujos de información.
– La ilusión de la falsa transparencia, negada por la opacidad de los dispositivos de control de la fuerza de trabajo y de la ciudadanía en la era Echelon.
– La psicopolítica de las relaciones personales colonizadas por la forma de la mercancía.

Más aún, los debates e iniciativas jurídico-políticas sobre las diversas prácticas institucionales –en particular las del ámbito público y las vinculadas a la formación y producción de saberes–, transitan bajo el halo de la expectativa que conlleva una supuesta promesa de «democratización en el acceso a la información» y de la supuesta «universalidad del conocimiento». Pero muchos de los debates sostenidos a lo largo de las últimas décadas en la literatura especializada tienden a olvidar la importancia de la lógica social que gobierna esta cultura o era del acceso, dominada por las máquinas de procesamiento de la información. Sin negar que el papel de la técnica es central y que, como advirtiera Marx, fue la

producción de objetos físicos lo que permitió que se desarrollara el yo y las relaciones sociales en la modernidad –lo cual favoreció a su vez el desarrollo del individuo y su identidad en la sociedad moderna–, la nueva economía de los bienes comunes es incomprensible sin la lógica transversal del valor, lo que nos obliga a teorizar críticamente el papel de la tecnología y de la ciencia en esta nueva forma de acumulación, tal como sugiere François Houtart (2013). Cuando menos, la consideración de la dimensión comunal de la cultura libre de intercambio que facilitan las tecnologías digitales presupone exponer la teoría del valor a la luz de la dimensión productiva y mercantil y el papel central de las ecologías de vida, repensando las externalidades, positivas y negativas, el valor de uso perdido, la lectura, central para nuestro interés, de lo real y lo simbólico y la organización social de la vida inmediata como un todo correlacionado *(oikos).* Esta es la hipótesis del *clinamen,* de la forma de comunidad que algunos antropólogos reivindican y que se antoja más que nunca pertinente para entender las formas de trabajo y producción de riqueza en la era del capitalismo cultural y su dialéctica de acumulación por desposesión.

Ahora bien, cabe cuestionar a Negri y a los autores que plantean esta lectura de la economía política qué es lo que define la autonomía del trabajo creativo y si es válido reconocer que la fuerza de trabajo se ha vuelto cada vez más independiente frente al capital financiero por acción o influencia de la innovación tecnológica –esto es, cómo se reorganiza lo común y qué tipo de economía instituye en lo concreto–. No se trata, como decíamos, de incurrir en una suerte de ilusionismo sobre el potencial liberador del «comunismo tecnológico». Si bien es innegable que el capital rentista captura las externalidades positivas que la comunicación y la cooperación social innovadora aportan como fuentes de valor económico, es necesario señalar también, al mismo tiempo, que la socialización de competencias en las redes de valor y la cooperación productiva persisten y son una rica realidad emergente que, como todo proceso contradictorio, se ve sometida, desde el inicio, a intensivos procesos de explotación, separación y control de la fuerza de trabajo, además crecientemente precarizada. El reto, en este sentido, hoy más que nunca, es construir –considerando las complejidades y dinámicas de esta contradicción esencial– una nueva economía política crítica desde un análisis institucional de las formas emergentes de acción colectiva y cogestión, capaz de definir un pensamiento de la institución de lo común, lo que no quita reconocer la necesaria crítica a la idea de fuerza

colectiva pensada por Hardt y Negri, desde Proudhon, al explicar la autonomía del trabajo inmaterial y las formas de consumo del capital en red. La utopía de la creación como un producto compartido, e indeterminado, pasa, de acuerdo con Laval y Dardot, por concebir lo común no como un proceso natural, sino como el producto del capital «y más exactamente de su poder sobre el trabajo mediante la organización de la cooperación productiva. En suma, según Marx, es el capital, en su frenesí de enriquecimiento, el que produce lo común por su propio interés, al hacer de la fuerza colectiva de los trabajadores por él organizada la fuerza colectiva del capital» (Laval y Dardot, 2015, p. 217). La cuestión aquí es un problema de institucionalidad, de la organización. El problema de la dialéctica entre lo instituido y lo instituyente es la organización de la comunicación (el «nosotros» del *homo faber* ). En otras palabras, cómo estructuramos el *oikos,* qué tipo de regulación autónoma de las prácticas es posible, porque entre el *ethos* romántico precapitalista y la imagen idealizada de la autonomía y autorregulación de los actores locales podemos incurrir en lecturas, diríamos, poco productivas. Así, por ejemplo, lo público no es solo centralización del Estado. Debieran saber los partidarios de la autonomía que el derecho administrativo admite una gestión social privada o comunitaria de bienes públicos y, de hecho, se está haciendo (por cierto, por muchos colectivos tradicionales, por ejemplo, en la gestión del agua). En este punto, es habitual que los autonomistas coincidan con algunas tesis neoliberales, ya que en la práctica refuerzan una suerte de uso privativo de bienes comunes. En otras palabras, un razonamiento dicotómico entre público y privado frente a la idea de comunalidad no da cuenta de las complejas ecologías de vida y de las diversas formas económico-políticas de organización. Por lo mismo, se torna pertinente analizar las contradicciones entre la abstracción y las lógicas expropiadoras del capital financiero y las ecologías de vida partiendo, en lo concreto, de las formas particulares de comunidad y *religancia,* que hoy amplían el recurso a la renta tecnológica como base del proceso de acumulación.

Sabemos que la imagen, la representación abstracta de la riqueza, en una sociedad monetarizada, captura hoy prácticamente toda la potencia de la vida en formas de ajenidad amenazadoras. El incesante movimiento de capitales y mercancías, el flujo y reflujo de signos y código en el proceso creativo de transformación de la vida y la riqueza coagula la savia vital de

las formas mancomunadas de cooperación y socialización de la información y el conocimiento, en forma de sutura de las tecnicidades disruptivas y dislocadas que experimentan los sujetos en lo local, a nivel de las formas inmediatas y concretas de reproducción social. Esta inercia se visibiliza especialmente a partir de la crisis de acumulación de la industria fordista-taylorista en la década de los setenta. Desde entonces, especialmente a partir de la década gloriosa del neoliberalismo, la conformación del proceso de acumulación y desarrollo fue notoriamente alterado con el *progromo* de la restauración neoliberal. El capitalismo cognitivo representa, en este sentido, una cosificación de los derechos de propiedad, con la expansión de las formas de protección y expansión del *copyright,* pero, sobre todo, un proceso de financiarización de la economía marcado por la separación, articulación y autonomía del capital ficticio y la extensión de nuevas formas de captura más allá de la fábrica, a través del conjunto social, favorecidas en buena medida por el desarrollo e innovación tecnológica. La diversificación de las formas de titularización, de clasificación y captura de la riqueza, el patrimonialismo de concentración y acumulación del capital en la era *big data* ha sido, en esta línea, revolucionario. Y plantea, como consecuencia, nuevas dificultades a la teoría del valor, más allá de las formas de explotación en el interior o alrededor de la industria. Al alterar las relaciones entre el capital y el trabajo en torno a la competencia de la tecnología, el «capitalismo *selfie* », mutando el Estado y los espacios de acumulación y circulación de la riqueza social, nos sitúa así ante el reto de problematizar las formas de subsunción del capital a partir de nuevos parámetros. Para comprender este proceso no es posible desligar la dimensión física, material, de la dimensión simbólica. Partimos para ello de la concepción de la ideología como expresión de la sociedad y del lenguaje. «El lenguaje y la conciencia, decía Marx, son productos sociales, *gesellschaftliche Produkte,* y su teoría de la ideología queda científicamente formulada cuando, en vez de hablarnos de reflejo, nos (plantea la dimensión expresiva) de las relaciones materiales» (Silva, 1979, pp. 44 y 45). De acuerdo con Granel, no es posible una teoría materialista, un pensamiento crítico, sin un trabajo de análisis sobre las formas, en este caso de la tecnología.

Con Simmel sabemos, en términos de Derrida, que toda noción abstracta oculta una figura sensible que lo sostiene. Este es el núcleo de la relación entre valor de uso y valor: la existencia de la dimensión social y humana, de

la necesidad radical, que da contenido a la mercancía y opera como signo del conjunto vacío y fetichista, de la pura forma abstracta, que permite la circulación y su consumo. «El pasaje de la cualidad a la cantidad, del valor de uso al valor de cambio –la transformación de las cosas en mercancías– es en gran medida un proceso en el que todas las propiedades sensibles se han esfumado sin dejar nada salvo una misma objetividad espectral, como si, en comparación con la materialidad del cuerpo asignado a la categoría de cualidad, la de cantidad reinara sobre un ámbito de apariencias, entre las cuales no deja de contarse la propia categoría de objeto (que estandariza todas las cosas que gobierna a la vez que reemplaza una temporalidad de puro proceso y producción por un conjunto de objetos estáticos)» (Jameson, 2013, p. 118). En otras palabras, y de acuerdo con Postone, «el desplazamiento de la presentación de Marx del volumen 1 al volumen 3 de *El capital* no debería entenderse como un movimiento de aproximación a la realidad del capitalismo, sino como un movimiento de aproximación a sus múltiples modalidades de apariencia superficial» (Postone, 2006, p. 196). Solo así podremos comprender cabalmente el papel de la tecnología en las nuevas formas de explotación capitalista, a partir de la forma que hace posible la eficacia de la captura del capital ficticio sobre el trabajo vivo de las culturas y comunidades locales.

Si asumimos la importancia de las formas en la cultura del fetichismo de la mercancía, conocer la lógica de producción de valor exige un análisis de la forma-trabajo. En esta línea, y de acuerdo con Mauro Marini, si la renta tecnológica hoy prima sobre la renta de la tierra y la explotación de la fuerza de trabajo, es razonable pensar desde las formas de vida amenazadas por el proceso de acumulación en torno a la mediación tecnológica y una lectura del corte epistemológico que inaugura el pensamiento crítico a partir de los *Manuscritos.* En *La ontología marxista de 1844 y la cuestión del corte,* Gerard Granel establece un marco lógico adecuado a la hora de problematizar esta relación de la teoría del valor con los procesos constitutivos de las ecologías de vida propias de la forma-comunidad. En palabras de Marx, el intercambio de mercancías comienza donde terminan las entidades comunitarias, la *hybris* y relaciones de contacto, contagio, imitación y reproducción social. Es en lo concreto de este ámbito donde se da la densidad social y el espesor de la formación capitalista reveladora de las contradictorias lógicas de la formación social, de sus formas de ensamblaje del conjunto social y de su institucionalidad. Este básicamente

es un proceso de mediación, a partir de la forma. Ello remite a una conceptualización, de acuerdo con Postone, del trabajo como objeto de conocimiento de la teoría social crítica (Postone, 2006). Desde esta lectura, es preciso pensar la teoría del valor de las relaciones espaciales de poder, de naturaleza básicamente económica, considerando también los procesos sociales e históricos, temporales, de dominación. Esto es, como un problema de mediación social históricamente específica del capitalismo y no transhistórica. «La teoría del valor de Marx, según la cual el trabajo abstracto es la sustancia misma del valor, ha de interpretarse entonces como un modo de formalización dirigido a la aprehensión, tanto del contenido y la forma de esos procesos de comparación, equiparación y medida de las actividades (trabajos) y de sus productos (mercancías) como de sus condiciones de posibilidad, desarrollo y continuidad históricas» (Postone, 2006, p. 15). Se trataría pues de una crítica marxiana del modo de producción situada históricamente a la hora de entender el conjunto de las relaciones sociales como resultado del proceso de mediación de las formas abstractas, autónomas y cuasi objetivas de producción de la riqueza social. En el desplazamiento de la economía a la política, la crítica económico-política, de acuerdo con este razonamiento, ha de desplegar, en lógica coherencia, su potencia reflexiva a partir de la ideología y la cultura en un entorno hipermediatizado que convierte la vida entera en fuente de valor.

Repensar la dimensión inmanente de la producción –en tanto que producción de producción, registro y producción de consumo– implica en esta línea problematizar las formas concretas del trabajo, no teorizadas suficientemente en *El capital,* al relegar la cuestión del valor de uso. Primero, sabemos que no hay trabajo sin mediación. Harvey en este punto centra su crítica en la propiedad de los medios de producción y la competencia. La distinción entre trabajo abstracto y concreto, valor y riqueza material y la variable independiente del tiempo no son tomadas en cuenta como un aspecto central, como comúnmente se observa en la literatura especializada. Hay una predilección, cuando de renta tecnológica se trata, de abordar la dimensión espacial y apenas la economía política del tiempo, que está en la base de la teoría del valor de Marx. De acuerdo con Postone, la teoría de la riqueza social por el trabajo, desde una lectura transhistórica, elude pensar la especificidad del capitalismo y su contexto histórico para asumir la dimensión formal de manera positiva y abstracta. Pero he aquí una contradicción: «en la ontología marxista, la producción ha

de ser pensada como sentido mismo del ser, lo que remite a la dimensión sensible, figurativa, de todo trabajo, de toda transformación humana de la naturaleza como parte de una práctica social, de un proceso constituyente» (Rancière, 1974). Esta ocurre en un espacio y en un tiempo determinados, que es el tiempo de vida, lo que remite a aspectos singulares de capital importancia en las formas de creación de riqueza que no pueden ser despachadas –como, en parte, se hace en *El capital* – como particularidades irrelevantes.

> La teoría marxiana es una teoría también de la conciencia y la subjetividad, que analiza la objetividad y la subjetividad sociales como intrínsecamente ligadas. Aprehende ambas en términos de clases de mediación determinadas, de clases de prácticas objetivadas. Sin embargo, incluso como teoría social de la conciencia, se trata de una teoría históricamente específica: en razón de su análisis de la especificidad de la forma de la mediación social, la teoría marxiana sugiere que tanto los contenidos de la conciencia como la forma de la constitución social del sentido son históricamente específicos en el capitalismo. Ello implica que el sentido no se constituye necesariamente de la misma manera en todas las sociedades, por lo que cuestiona las teorías transhistóricas y transculturales de la constitución del sentido y, por ende, de la cultura (Postone, 2006, p. 507).

En otras palabras, como recuerda Jameson, «el valor de uso es la cualidad; es la vida del cuerpo, de la experiencia existencial o fenomenológica, del consumo de productos físicos ("ya no es, entonces, en modo alguno, el tiempo de trabajo la medida de la riqueza", exclama Marx en los *Gründrisse,* sino el *disposable time* ). La cualidad es en sí misma tiempo humano, ya sea en el trabajo o en la vida fuera del trabajo: he ahí la profunda constante existencial subyacente a esa cepa utópica del marxismo que vislumbra la transformación del trabajo en actividad estética (desde Ruskin hasta Morris, desde Marcuse hasta la noción de virtuosismo enunciada por Paolo Virno), una tradición que en cierto modo se diferencia del deleite en la actividad, más hegeliano; y de la celebración del trabajo o de la productividad como impulso humano central, más ortodoxa (ambas por cierto distintas de una tercera, que coloca su énfasis utopista en la eliminación total del trabajo)» (Jameson, 2013, p. 33).

Ahora, conforme a este razonamiento que venimos explicitando a propósito del papel de la tecnología, la cuestión que se plantea es «saber si el concepto mismo de *forma* sirve para captar el capital: ¿qué es la forma de lo in-definido y de lo ilimitado sino una forma de lo in-forme? ¿No sería más bien al trabajo que puede convenir el concepto de forma? Pero decir

que el trabajo es puesto en forma, imposición de la forma, in-formación, eso sería como decir que el trabajo es experiencia de la inscripción en el mundo y, por ello y al mismo tiempo, experiencia de la finitud esencial, ahí donde, por el contrario, evidentemente el capital realiza –y no cesa de hacerlo– una negación de la finitud» (Fischbach, 2015, p. 55). De acuerdo con esta lectura, la determinación marxiana del valor implica que el tiempo constituye una variable independiente que atraviesa el proceso de reproducción social, en la medida en que las formas aparentes del fetichismo de la mercancía y el trabajo en su papel objetivo de mediación social –lejos de circunscribirse al ámbito de la producción, desde una visión reduccionista– constituyen un proceso que afecta a las formas modernas de objetividad y subjetividad, del conocimiento inmediato y común de lo social. No olvidemos, como sentenció Marx, que el tiempo es el espacio natural de desarrollo del hombre. De acuerdo con el profesor Romano, en el contexto de la comunicación, «mediatizar significa sacar a alguien de la inmediatez de la comunicación a través de contactos elementales, la dicción, contradicción y signos primarios, y someterlos por tiempo indefinido a sistemas mediales heterodeterminados» (Romano, 1998, p. 99).

Una lectura atenta de Marx nos remite en este sentido a una dimensión vital para repensar, como hizo Bolívar Echeverría, el valor de uso: la cuestión del tiempo libre. Ya en *Trabajo asalariado y capital,* Marx apunta la importancia de pensar la realización del sujeto, que en los *Gründrisse* vincula a la libre disposición del tiempo de vida. Tiempo libre es tiempo de ocio, no de neg/ocio, por lo que hay que problematizar la mediación o captura del capital, en la nueva economía de la atención, desde estos parámetros que afectan a la mediación tecnológica. Básicamente, podemos identificar en la producción y la teoría del valor dos temporalidades distintas y contrapuestas: la del capital y la del proceso de vida y liberación. En términos de Negri, «el tiempo de la cooperación se constituye como sujeto contra el capital. Es valor de uso. Es principio de crisis, latente o efectivo, pero siempre principio de crisis. En la literatura marxiana el valor de uso se interpreta con frecuencia como fundamento naturalista o como mera función del valor de cambio. Estas concepciones eran todavía posibles, alternativa o ambiguamente, antes del paso a la subsunción real. En la fase de la subsunción el tiempo se presenta como substancia colectiva del valor y como sujeto antagonista» (Negri, 2006, p. 122). De acuerdo con las tesis de Dallas Smythe, el tiempo colonizado por la industria del

espectáculo «es un tiempo libre en el que trabajamos para la preservación del sistema, es el tiempo de producción de la plusvalía ideológica. La energía psíquica permanece como atención concentrada en los múltiples mensajes que el sistema distribuye […] se trata de un tiempo de nuestra jornada que no es indiferente a la producción capitalista, sino al contrario: es utilizado como el tiempo óptimo para el condicionamiento ideológico» (Silva, 1979, p. 205). Y es por ello que un tiempo libre es contrario a un tiempo en el que «los hombres pasan su tiempo sin sentido y permanecen en realidad sujetos a los ritmos del trabajo y a su ideología» (Silva, 1979, p. 205). En otras palabras, «el tiempo es la naturaleza en la cual la vicisitud de la subsunción se realiza. El tiempo medido es la ontología negativa del poder de mando y el tiempo de la vida es la ontología constitutiva del rechazo, de la alternativa, de la liberación. A la negación de todas las posibilidades de que se compone la tautología sistémica del poder de mando, se opone el conjunto de todas las posibilidades que constituyen la contradicción existencial del sujeto colectivo» (Negri, 2006, p. 75). Por lo mismo, cuando problematizamos la centralidad tecnológica, la colonización de los mundos de vida, precisamos repensar la teoría del valor y la dominación como un problema de economía política del tiempo de vida, del valor de uso. Dicho de otro modo, una relectura contemporánea del materialismo cultural implica pensar el trabajo como un proceso de transformación anclado en relaciones sociales, no necesariamente salariales. Como apunta Postone, la relectura categorial de Marx y de la teoría del valor implica, en este sentido, problematizar el tiempo como ámbito de dominio básico de la explotación, como parte esencial del proceso general de mediación social. Permita el lector desplegar este punto central para comprender la importancia de la renta tecnológica y los usos y consumos de la cultura digital en nuestro tiempo, porque consideramos que, sin duda, es de suma relevancia a efectos de las tesis que venimos sosteniendo a este respecto.

Todo modo de producción genera una experiencia espacio-temporal determinada. La regulación y control social tiene lugar mediante la segregación de una temporalidad y organización de la experiencia en el espacio, por lo general codificada. Cabe en este sentido preguntarse, como apunta Jameson, si un análisis de la temporalidad a partir de Marx nos permitiría actualizar o completar la teoría del valor, al considerar más integralmente la compleja relación entre la temporalidad existencial y el

sistema de producción, de forma más concluyente y exhaustiva. Sabemos que el capitalismo, como anteriores modos de producción, hace convivir distintas lógicas temporales. Necesariamente, las formas arcaicas de temporalidad conviven con las nuevas en distintas formas y estratos. Una teoría crítica acorde a nuestro tiempo debe reformular la relación entre totalidad y subjetividad, concibiendo las relaciones sociales específicas, más allá del antagonismo de clases, en términos de mediación social. Así, por ejemplo, la ordenación y compresión del espacio y el tiempo tienen lugar con procesos como la transformación posfordista del modelo de organización ohnista o según los patrones de los círculos de calidad y el cambio de modelo de *just-in-time* que obliga a pensar al revés el proceso de dominio del capital sobre el trabajo. La relación capital/trabajo se resume en Marx como la devaluación relativa de la fuerza de trabajo por la disminución de los gastos de aprendizaje y la reducción del tiempo necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo, que prolonga el dominio adicional del capital sobre el sujeto productivo, hoy ampliada por las lógicas extensivas del consumo. Es lo que Ludovico Silva denomina cultura de «Alicia en el país de las mercancías», basada en el *perfetichismo* del capital cultural. La llamada «economía de la atención», propia de la ficcionalización del capitalismo financiero, plantea en esta dirección un reto para una crítica desde el materialismo cultural si, como creemos, hemos de repensar mejor los tiempos de trabajo y de intercambio en un sentido productivo. Las redes, flujos, vínculos y valores creativos necesariamente dependen y son determinadas por la dimensión simbólica y material pero, pese a la lógica del don, prima siempre una estricta y determinada economía política del tiempo que cabe observar a partir de la ley de hierro del capital.

Si bien la cultura mediática posmoderna tiende, aparentemente, a ser poscronotópica, es posible analizar, más allá del reino de las apariencias, cómo tiene lugar un proceso de fijación y anclaje, necesario para que se realice la lógica del valor, de estricta observancia. La flexibilidad y ambivalencia de este capitalismo cognitivo no debe pues confundirse con la inoperancia del tiempo socialmente necesario para la creación de valor. El capitalismo es revolucionario porque, desde su génesis, con la emergencia de la sociedad moderna, alteró las formas de regulación estricta del tiempo y del espacio. Por lo mismo, con las nuevas mediaciones, remezclas, alteraciones e hibridación de narrativas, espacios y lógicas de articulación visibles en la *fábrica social* no parece oportuno negar la materialidad de

este proceso, como hacen algunos estudios culturales. La dialéctica de las máquinas de procesamiento de información obedece a una racionalidad de captura de la vida toda a partir de la expropiación del tiempo propio y liberado, como tiempo autónomo, para la ajenidad. La reconfiguración del tiempo abstracto y del tiempo de vida concreto de la fuerza de trabajo se traduce así en un continuo dominio de la experiencia propia como alienación, vivida en forma de permanente presente de las capacidades y potencia social acumulada. «Esta sociedad de la renovación fugaz y constante, en donde las novedades determinan el mercado, hace que los seres humanos experimenten cada vez menos los límites de las cosas y corran cada vez más tras ellos. La experiencia del propio yo, para la constitución de la identidad y de la conciencia de sí mismo, sirve para diferenciar y dominar los acontecimientos de la vida» (Romano, 1998, p. 75). Esto es, la dominación social se produce por medio de la regulación del tiempo. «El tiempo es el espacio del desarrollo del hombre y, en definitiva, el capital, donde, además de ser el tiempo de trabajo un concepto clave para fundamentar el concepto central de valor, existe también una concreta teoría del tiempo histórico (desarrollada ampliamente en los *Gründrisse* ) para explicar las formaciones económicos-sociales, en particular la correspondiente al capitalismo» (Silva, 1979, p. 97).

Reconociendo que el modo capitalista de explotación hoy está centralizado por los dispositivos electrónicos, tal como apuntara Poster, una teoría crítica debe, en consecuencia, articular su análisis a partir de estas estructuras comunicacionales de colonización de los mundos de vida y sus formas de organización de la experiencia; máxime cuando, de acuerdo con Marx, la teoría del valor pasa por una problematización del tiempo de vida. «El ahorro de tiempo, escribe Mumford, se convirtió en una parte importante del ahorro de mano de obra. Y a medida en que el tiempo se acumulaba y se ahorraba, se volvía a reinvertir, como el capital, en nuevas formas de explotación. Desde ese momento, el llenar el tiempo y el matar el tiempo resultaron importantes consideraciones» (Romano, 1998, p. 97). Pero varían en la historia. Así, por ejemplo, actualmente el tiempo de consumo es más determinante para la identidad y la reproducción que el tiempo de trabajo, tanto cuantitativa como cualitativamente. «El espacio-tiempo del capitalismo no es constante, sino variable (como sucede con la velocidad y lo que Marx denomina, en otro lugar, la aniquilación del espacio mediante el tiempo efectuada mediante las repetidas revoluciones

en el transporte y las comunicaciones» (Harvey, 2014, p. 44). Parece lógico asumir que es necesario concretar y territorializar la experiencia del tiempo frente a la abstracción económica capitalista. Luego la tradición crítica, si asume radicalmente la lógica del pensamiento relacional que distingue como visión holística la lectura de Marx, ha de problematizar esta dimensión central en la era de la biopolítica y la financiarización de la economía, abriendo el foco de atención de la teoría del valor.

Sabemos, como explicara Moles, que el único capital del hombre es el tiempo, y este no es acumulable ni infinitamente elástico. Es finito, limitado, aunque a la vez subjetivamente condensable. Por ello debe ser problematizado con nuevas categorías y ángulos de visión que den cuenta de la centralidad tecnológica en la subsunción del llamado «obrero social». Desde este punto de vista, cabe apuntar, cuando menos, siete líneas de fuerza con las que repensar la teoría del valor:

1. No es posible una propuesta emancipadora sin una crítica de la ecología de la comunicación que cuestione los tiempos de consumo y la cultura de la sobriedad, frente al turbocapitalismo y la lógica *big data.*
2. En Guy Debord encontramos una teoría marxista de la sociedad del espectáculo que aborda el tiempo como un espacio colonizado del capital por el consumo de imágenes. Si dedicamos tiempo a los bienes relacionales y estamos en las redes, ello nos plantea un problema. En la concepción o razonamiento situacionista, el problema fundamental es que reproducimos la división fragmentaria de la experiencia del mundo del trabajo. El tiempo de ocio, en otras palabras, es neg/ocio. Un espacio mercantilizado de captura, por más que estemos interactuando con otros y no produciendo. En esta línea, convendría reincorporar las aportaciones del neomarxismo italiano porque enlazan directamente con debates sobre el código abierto, el lenguaje, la producción y la dimensión biopolítica del nuevo capitalismo cognitivo, que podemos relacionar con los intereses de Paul Virilio (velocidad de escape) o Paolo Virno sobre la temporalidad. En suma, es el trabajo mismo de captura de la vida, la expropiación de la experiencia o, como decía Adorno, la producción industrial de la propia subjetividad lo que cabe recuperar del ensayo situacionista al cuestionar el espíritu del tiempo de nuestra era de la comunicación. Un tiempo, en términos de Morin, marcado por una doble colonización de la economía de la atención: espacial –penetración de los medios en todo el mundo y ámbito (incluyendo el de reproducción o

doméstico)– y mental –colonización interior, del tiempo de vida como tiempo capturado para la producción de valor.

3. La sociología de la cultura moderna reconoce que existen varias tipologías y experiencias del tiempo del sujeto. Una lectura reduccionista de Marx nos llevaría a pensar de forma dicotómica, básicamente en dos tipos de temporalidad: tiempo natural y tiempo social (básicamente de producción), pero la diversidad y tipologías de tiempos complica, más aún en una perspectiva ecológica, la comprensión de las lógicas de socialización en las redes de valor. De esta forma, tenemos el tiempo cósmico, el subjetivo, el tiempo proyectivo de la cultura indígena, el tiempo histórico y otras formas particulares de mediación social de esta variable independiente que debemos considerar en sus múltiples manifestaciones a la hora de comprender las tensiones y dinámicas contradictorias del capitalismo cultural.
4. La crítica del movimiento feminista exige, por otra parte, una problematización del llamado «trabajo improductivo», desde el punto de vista de usos del tiempo, máxime si consideramos las actuales formas alternativas de economía, como los *bancos de tiempo* –muy potentes en Europa con la crisis financiera–, que aprenden de la política de los cuidados del movimiento feminista en la articulación de formas reflexivas sobre el tiempo de vida como factor crucial para una forma plena de convivencia en sociedad.
5. La economía moral de la multitud apunta a repensar la economía como un proceso integral más allá de la fábrica. No es justa ni equilibrada la exposición que se nos plantea sobre una pretendida lectura *dura* de la economía política frente a la *blanda* visión de la ecología política casi de forma similar a la visión funcionalista neoclásica (economicista). Podemos reconocer, y es preciso recordarlo, que la teoría del valor no puede explicar por sí misma procesos que ni Marx imaginara. En este sentido, la economía política es el punto de partida que nos aporta un enfoque holístico y que, en efecto, requiere de nuevas categorías y enfoques más holísticos, como la ecología política, que amplíen la interpretación habitual de la riqueza como una forma anclada en las prácticas populares y singulares –específicas– de la multitud. Esta idea está presente ya en ciertas lecturas culturales de la Nueva Izquierda británica (por ejemplo, Hoggart y su etnografía de la clase obrera inglesa) pero hoy conviene pensar –para una alternativa económico-política del

tiempo– más allá de estas y otras lecturas que lograron ampliar el foco de mira con las que ilustrar los procesos de captura y emergencia de la emancipación social.

6. Una lectura radical del cambio tecnológico exige una problematización del valor de uso en la era de la economía de los bienes comunes. Lecturas como la de Bolívar Echeverría –que cuestiona esta carencia en Marx sobre la forma natural y el valor de uso a la hora de reivindicar justamente el tiempo libre, la fiesta, el barroco, el ser para la vida y no para la producción, de acuerdo al principio de «el tiempo es oro»– se nos antojan del todo pertinentes, tal como señalaremos más adelante. En el marco de la tradición marxista, la obra de este autor nos ayuda a tratar de pensar, como veremos en el próximo capítulo, una alternativa al modelo de civilización realista del espíritu protestante del capitalismo, una lectura a contrapelo de la historia que tiene que ver con otra cuestión que nos ocupa, central en la llamada economía colaborativa.
7. La temporalidad pasa por la *politicidad* de la historia común y personal. En otras palabras, la disputa política del tiempo es una afirmación de identidad, diversidad y religancia (liga territorio, historia, identidad de clase o etnia y luchas por el reconocimiento, vital para una alternativa política al capitalismo). En esta dinámica histórica, sea para afirmar la diferencia, el cuerpo o la autonomía, la memoria es fuente de propuesta para otra organización espacio-temporal y un problema político de primer orden. Una lectura otra de la historia pasa, a nuestro juicio, por retomar algunas formulaciones gramscianas sobre las culturas populares y modelos de economía social popular y solidaria que, por cierto, estaban en parte presentes en algunos autores de la teoría de la dependencia. Por ejemplo, al criticar la civilización y reivindicar las formas de producción tradicionales cabe avizorar nuevas posibilidades en la obra de Celso Furtado, entre otros. Sugerimos esta línea interpretativa, en la medida en que, al cuestionar el problema de la renta tecnológica, nos muestra cinco problemas estratégicos del capitalismo contemporáneo para un programa amplio de investigación sobre el papel de la tecnología y los tiempos de vida y de trabajo:
   – La afirmación del valor de uso y la especificidad singular de los mundos de vida pasa por una crítica de la racionalidad abstracta del tiempo del valor. Ello apunta una crítica de la medición, de la econometría, para afirmar el *buen vivir.* De acuerdo con Hugo

Zemelman, la crítica de la economía política de los indicadores del desarrollo económico y social pasa por reivindicar la vida plena, es decir, por asumir la inconmensurabilidad de un modelo integral de socialización y, por tanto, la refutación de modelos parametrales, volviendo al *oikos,* a lo común, a la economía no como ciencia administrativa de los bienes, sino como organización de la vida productiva. De lo contrario seguiremos presos de la metáfora moderna del capitalismo, que es la máquina del reloj o, en términos de Benjamin Coriat, del cronómetro, seamos marxistas o neoclásicos. Trascender este marco cognitivo es lo que está implícito en el paso del modelo lineal (progreso y crecimiento) a otros modelos de temporalidad a partir de una visión sostenible y ecológicamente articulada de la mediación social. Porque, como apunta Postone, «el valor de una mercancía es un momento individualizado de una mediación social general, su magnitud está en función no del tiempo de trabajo requerido de hecho para producir esa mercancía particular, sino de la mediación social general expresada por la categoría de tiempo de trabajo socialmente necesario» (Postone, 2006, p. 263).

– Si el tiempo del capital es un tiempo abstracto y de captura de la vida plena, plantear una propuesta alternativa exigiría renunciar a la sincronía, a la idea de indicadores generales, por la reivindicación de lo local.

– El sociólogo Jesús Ibáñez decía que se mide para tomar medidas y el reto de la máxima libertad es la autonomía del tiempo, lo que plantea, en lógica coherencia, un problema en toda política pública. Cómo construir institucionalidad desde las prácticas. Esta es la tragedia de los comunes en la interpretación de Laval y Dardot. Pero es preciso repensar esta dimensión inmanente de la vida social para una economía política otra. Su abordaje, el de la institucionalidad, es todo un reto frente a la visión dominante, *deus ex machina,* de la innovación tecnológica y la exterioridad propia de la racionalidad instrumental.

– Otro dilema es el de la lectura distributiva del tiempo de vida. Prevalece en la tradición marxista una dicotomía entre producción y consumo que, en los tiempos discontinuos –al menos para el precariado–, no resulta nada pertinente. Si algo ha de definir la lectura crítica materialista es una visión productiva e integral, también del tiempo, no solo como tiempo de trabajo asalariado, sino también como

tiempo de transformación o incluso como tiempo de consumo (el matar el tiempo) siempre y en cualquier caso necesariamente interconectado. La dicotomía hoy es poco válida, más aún cuando el tiempo de consumo gana importancia y cuando tenemos la economía colaborativa: tiempo de creación, que es pensado en el paradigma neoclásico como tiempo de consumo, pero que genera valor. Por ello convendría reformular la idea de que no son importantes temas como el salario universal (el debate en los noventa del marxismo analítico es de interés en este punto) y plantear el tiempo de trabajo socialmente necesario, ante la revolución científico-técnica, desde otros parámetros. Por ejemplo, cómo ampliar el tiempo libre y autónomo con un proceso de robotización del trabajo, que André Gorz y otros socialistas europeos vienen discutiendo desde la década de los ochenta.

– El reto quizá por ello es pasar de la economía, y una visión disciplinaria, a la antropología, y una concepción más cultural del *oikos,* de la producción. Aprender de Marx que, con la teoría del valor, emprendió una crítica del campo de conocimiento de la economía desde la interdisciplina y otros ámbitos de observación científica y de la propia literatura. Ello exige deconstruir no solo el paradigma neoclásico y el positivismo latente en Marx, sino más allá aún: implica además formular una crítica a la modernidad y a la ciencia económica en general, cuestionando:

a. *La abstracción del tiempo.* El proceso de mediación social o hipermediación del capitalismo cognitivo pasa por la negación de los procesos concretos, situados y subsumidos por la econometría, que mide, racionaliza y representa la experiencia y densidad histórica de lo real concreto de los sujetos desligados de su propia forma natural originaria. La mixtificación de la topología y los mundos de vida es, en este punto, fruto de la mercificación. Esta lógica tiende a prefigurar una estructura topológica de la recta matemática: «es continuo, unidimensional, abierto, sin límites, orientado, infinito, etc.» (Ramos Torre, 1995, p. 80). El contenido histórico concreto suele estar velado por la semiótica abstracta del valor y el presente perpetuo de la posmodernidad propia del turbocapitalismo.

b. *La simultaneidad del tiempo propia de la cultura digital.* La asincronía y multidimensionalidad de la industria mediática hace posible la coocurrencia de diferentes acontecimientos de forma

simultánea y discrecional. Más allá de la teoría de la información, nuestro tiempo mediatizado permite la difusión en un nuevo tiempo-espacio vivencial, de múltiples eventos distantes y distintos que permea la experiencia y *sensorium* del sujeto contemporáneo, además de plantear un problema de mensurabilidad, de control de la magnitud del valor, que en modo alguno es necesariamente deseable.

c. *La cronificación de la realidad.* La crítica económico-política del neg/ocio es la liberación del tiempo regulado, según un orden de captura de la realidad plenamente instrumental y burocrático, dictado por la lógica del capital, con agendas, plazos, eficiencia, jerarquías y encajes secuenciales ajenos al propio sujeto y su deseo.

d. *La fetichización del tiempo.* A través, por ejemplo, de la redundancia y los grandes eventos y relatos mediáticos, se observa la prevalencia de un movimiento perpetuo del tiempo, que es convertido en experiencia de un tiempo siempre presente, sin memoria ni horizonte histórico significativo. Tiene lugar en la lógica del capitalismo una suerte de vacío histórico, de *presentización* permanente. «Existen diferencias cualitativas y cuantitativas evidentes que se expresan en un tiempo concreto –histórico, señala Postone–, en tanto movimientos (incremento de contenido y nivel de cualificación de los asalariados, de contenido y nivel de desarrollo de la ciencia y de sus aplicaciones tecnológicas, de las formas adoptadas por la organización social de la producción, de las condiciones de maleabilidad y adaptación del medio natural a las necesidades humanas, etc.) dentro de otro tiempo que, por su parte, permanece inmutable: el tiempo abstracto del valor» (Postone, 2006, p. 24). De manera que este impone su lógica por medio de la repetición y el fetichismo del acontecer social, hipermediatizado gracias a la tecnología.

e. *La separación, característica esencial de la sociedad del espectáculo.* «Los medios de comunicación –explicaba Harry Pross– utilizan como combustible el biotiempo orgánico de los sujetos, y más aún en situación de aceleración enorme con aparente ganancia de tiempo. El biotiempo es insustituible. No puede ser compensado por los cálculos colectivos de los calendarios ni por la duración de la división del trabajo» (Romano, 1998, p. 13). Para que ello sea posible es preciso separar, escindir, a nivel de la experiencia subjetiva, las formas de

representación y vivencia que comparte todo actor social inmerso hoy en la red.

f. *La aceleración y monetarización del uso intensivo y extensivo del tiempo.* El capitalismo impone la disciplina del tiempo: de las lógicas *multitask* al viaje, del turismo al consumo compulsivo de ocio en plataformas digitales del tipo YouTube. En estas y otras situaciones, es notoria con la modernidad capitalista la aceleración por la mercantilización del tiempo de vida. «Desaparece así la dicotomía entre tiempo de trabajo y tiempo libre, pero también este es tiempo alienado, de otros, dominado por otros, y no tiempo propio, autodeterminado. Desde una perspectiva emancipadora, solo acabando con esta doble alienación será posible acabar con la escisión a nivel social y a nivel interno del individuo y comenzar a sentar las bases materiales y espirituales para la autorrealización plena, ni escindida ni alienada, del género humano» (Romano, 1998, p. 40). En este marco, cabe pensar la productividad por la disminución del tiempo de trabajo socialmente necesario a un mínimo posible.

Así, cuando pensamos la centralidad de la renta tecnológica, para la teoría del valor no se trata solo de explicar esta función como una variable independiente de la productividad en la lógica de acumulación del capital, sino también como un proceso de mediación social general de la vida que es preciso problematizar en términos de regulación, control y dominio espacio-temporal. En otras palabras, los medios, la tecnología digital, son sistemas de regulación que operan como un vector estratégico de extensión de la lógica de acumulación por desposesión, empezando por el tiempo de vida propio del nuevo obrero social. Como señala el profesor Harvey, «la manipulación social del tiempo y la temporalidad es un rasgo fundamental del capitalismo. En cuanto a la extracción de tiempo de trabajo excedente se hace fundamental para la reproducción de las relaciones de clase, se pone en primer plano la cuestión de qué es el tiempo, quién lo mide y cómo hay que entender la temporalidad. El tiempo no viene dado, es algo socialmente construido y perpetuamente sometido a una reconstrucción (piénsese por ejemplo como se han modificado en los últimos años los horizontes temporales para la toma de decisiones, en particular en el sector financiero» [Harvey, 2014, p. 140]).

La gubernamentalidad, con Foucault, describe ese proceso de internalización de una lógica temporal y disciplinaria, en el que la circulación y valorización se imponen como prácticas sociales totalizantes según el principio de que el tiempo es oro. Al tiempo que se impone una cartografía imaginaria, la periodicidad establece así una nueva o segunda naturaleza en forma de medio espacial cíclico. De los almanaques a los diarios y las redes sociales, hablamos de dispositivos consolidados de regulación cotidiana. Por medio de estas dinámicas temporales, la programación mediática, en fin, da lugar a una narración y un sentido enmarcados, dando lugar a una suerte de asimetría (Koselleck *dixit* ) entre el mundo de la experiencia, la memoria y el pasado, y el mundo de las expectativas pensables o para proyectar a futuro (Ramos Torre, 1995, p. 86). Por lo mismo, cabe concluir que sin la consideración en profundidad de estos procesos es imposible actualizar la teoría del valor.

## LA ECONOMÍA DEL DESEO

De acuerdo con Ludovico Silva, si Marx hoy abordara la actualización de la teoría del valor y su desarrollo tendría que asignar una mayor importancia a la ideología, asumiendo aportes del psicoanálisis, como «el crecimiento prodigioso de los medios de comunicación social, medios que son hoy la función ideológica más abundante» (Silva, 1979, p. 15). Marx excluye deliberadamente el plano del deseo, la movilización y mediación cognitiva de la economía política, pero hoy no es posible comprender la demanda efectiva, en la era del *marketing* viral, sin analizar psicoanalíticamente la economía libidinal como un aspecto constitutivo, aun imaginario, de la fantasmática lógica de articulación del capital. Como reconoce el propio David Harvey, «la producción de plusvalor depende de su realización mediante el consumo. Este no puede, por tanto, dejarse totalmente fuera de la economía política como categoría general, puesto que actúa sobre el punto de partida (de la acumulación de capital) e inicia de nuevo todo el proceso. En los *Gründrisse,* Marx dedica varias páginas a las relaciones entre el consumo y la producción de plusvalor. Es importante distinguir, dice, entre (a) consumo productivo por parte de los capitalistas que necesitan materias primas, bienes intermedios, maquinaria, energía y demás insumos con el fin de poner en marcha un proceso de trabajo y (b) el

consumo individual final por parte de los trabajadores, capitalistas y las diversas clases improductivas (militares, funcionarios del Estado, etc.) que constituyen cualquier orden social» (Harvey, 2016, p. 36). Ahora, la metamorfosis del capitalismo nos obliga a una mayor reflexividad sobre los procesos singulares relativos a la experiencia del sujeto y a la generación del valor en el plano psicopolítico, al ser un problema central de la apariencia y el fetichismo de la mercancía en la era del capitalismo-ficción. Entre otras razones porque, como señalara Maurice Dobb, el capitalismo es un sistema de regulación social no consciente. Del mismo modo que es inseparable lo material en todo registro cultural o simbólico, el trabajo, como actividad productiva es una operación semiótica con una dimensión proyectiva insoslayable. No hay producción sin dirección, sin deseo de transformación, sin dimensión pro/yectiva.

Negri, con Mario Tronti, demuestra la centralidad contemporánea de las singularidades productivas. El propio David Harvey reconoce que «cualquier intento de entender nuestra coyuntura actual requiere que situemos el mundo del consumo, de las subjetividades políticas y las preferencias estéticas, culturales y políticas de los individuos en el marco de esa investigación no como sustituto de la economía política, sino como un campo de análisis fundamental y complementario» (Harvey, 2016, p. 38). Del mismo modo que el valor es inmaterial pero siempre tiene una expresión objetiva y material, el problema de la abstracción y configuración de las formas ha de ser acometido en su proyección psicosocial. Desde Lukács, la cuestión de la práctica y la dimensión formal adquiere una centralidad y relevancia que, a nuestro entender, no pueden ser omitidas en la era neobarroca de este capitalismo cultural. Pues las narrativas y relatos de la posmodernidad conservadora se constituyen y son constituidos por prácticas históricamente específicas que configuran constelaciones de sentido y formas materiales concretas de realización en el nivel del inconsciente y el imaginario.

Desde el punto de vista de un materialismo del encuentro, es preciso asumir que los bienes comunes no tienen cimientos *a priori*. Pero no hay comunes sin estancia. No hay nomadismo sin sedentariedad, ni acción sin reflexión. Luego la corporalidad del lenguaje y el trabajo, la dimensión discursiva del proceso de producción de los cuerpos, el adentro del cerebro con el afuera del mundo y la superficie del inconsciente con la del cuerpo sin órganos remiten a una problematización del deseo.

Para la teoría del valor, de acuerdo con Mattelart, «el análisis de Marx del fetichismo de la mercancía en *El capital* es de vital importancia, puesto que subraya la complejidad de los mecanismos económicos a través de los cuales la cultura y los patrones de vida e intercambio entre los individuos se vuelven materiales. Los análisis marxianos de las relaciones mercantiles nos conducen a la raíz de este nuevo modo de la comunicación que el capitalismo instaló entre los individuos, la red de circulación e intercambio de mercancías, matriz en la que se desarrollan los medios masivos» (Mattelart, 2010, p. 60). Las referencias de Marx a la idea de apariencia, de mostrarse, frente a la esencia de la naturaleza del trabajo como explotación, dan cuenta de la importancia asignada al fetichismo de la mercancía como representación, a la lógica espectral, que diría Derrida. Esta dimensión imaginaria es la base necesaria de la creatividad en las formas de producción contemporánea y es propia de la facultad de formar, transformar e imaginar, «facultad de producción de fantasmas –o fantasmatización– que precede a toda organización, aunque sea primitiva de la pulsión (y que) Castoriadis la llama imaginación radical o bien inconsciente» (Laval y Dardot, 2015, p. 484). Ello nos lleva a una lectura más praxiológica, instituyente y autónoma de la actividad productiva en las nuevas lógicas de valor. *Poiesis* de la virtud como *hexis proairética,* como *habitus* dependiente de la actividad creadora de todo sujeto, un problema transversal que conecta con la dimensión menos explorada al pensar los modos de expropiación del capital ficticio, pese a su decisiva determinación.

El tema del deseo, de la mediación cognitiva y afectiva del inconsciente y la producción del imaginario constituyen en este sentido un punto de partida inexcusable para una consideración contemporánea de la economía política, tal como ya hiciera en parte Castoriadis al pensar la institucionalidad, las dinámicas instituyentes del ser social. En definitiva, la economía moral de la multitud o la llamada economía creativa no es pensable sin explorar la dimensión simbólica y psíquica del lenguaje que media en la producción contemporánea. De hecho, la puesta en valor de las externalidades positivas y las cuencas de cooperación dan cuenta de una nueva lógica de captura del trabajo vivo. «Se trata de poner a los consumidores a trabajar, hacer de ellos coproductores de la mercancía y de su propio sometimiento y esto solo es posible explotando todas las insatisfacciones vinculadas al trabajo asalariado, superando los límites de las motivaciones extrínsecas monetarias

para mejor instrumentalizar las motivaciones intrínsecas no monetarias y las aspiraciones al trabajo en común, por retomar categorías psicológicas en uso en la gestión de recursos humanos» (Laval y Dardot, 2015, p. 209).

El campo de lo social está atravesado, en diferentes niveles y prácticamente todas sus extensiones, por las lógicas enunciativas del deseo. Las fuerzas productivas y las relaciones de producción se reproducen, ineludiblemente, por la potencia transformadora de la energía libidinal que une –conecta– al tiempo que divide a actores, instituciones y conjuntos sociales. En otras palabras, categóricamente, no es posible la lógica de valor sin sentido pues, si algo distingue al capitalismo, es su gran capacidad de captura semiótica que opera en el trabajo y la vida social moderna toda. Como bien apunta Muniz Sodré, el trabajo de relacionar, poner en común *(syn-ballein)* formas separadas, a modo de un equivalente general, circulante –como moneda, falo, padre, monarca o signo, es decir, la mediación simbólica con la que se produce la economía, la psique individual, la política o los intercambios, es central en los modos de producción social del capitalismo por medio de estrategias, ya destacadas por Baran y Sweezy en su crítica al capitalismo monopolista, de inducción subliminal. En la misma línea, pensar la mediación social del capitalismo exige poner de relieve «la relación entre la representación y la representabilidad tal como la encontramos en Freud, donde la construcción inconsciente del sueño explora el significante en busca de elementos utilizables y bloques de construcción, en busca de la presentación/representación del deseo y la pulsión» (Jameson, 2013, p. 16). Como hemos señalado, «el consumidor se convierte en cooperador, no por la coerción económica, como en el caso del asalariado, sino por la seducción, el gusto por compartir, la valorización de las propias competencias, el reconocimiento que recibe de los demás, la pasión que puede invertir en una actividad voluntaria […]. Ahora el *marketing* espera algo más que una participación no remunerada en la fuerza de venta, busca una contribución gratuita en la fuerza de producción, una mano de obra gratuita y voluntaria al servicio de la empresa […]. Y esto solo es posible explotando todas las insatisfacciones vinculadas al trabajo asalariado, superando los límites de las motivaciones extrínsecas monetarias para mejor instrumentalizar las motivaciones intrínsecas no monetarias y las aspiraciones al trabajo en común» (Laval y Dardot, 2013, p. 209). Desde este punto de vista, la mediación es una compleja operación semiótica que

articula relaciones de determinación y de representación (de objeto, signo e interpretante) en el interior del proceso lingüístico.

Dejó escrito Marx que toda mitología vence y configura a las fuerzas de la naturaleza en la imaginación y a través de la imaginación, pero se acaba con el dominio real y efectivo de dichas fuerzas. Considerando esta dimensión –a nuestro modo de ver, central en la tesis del fetichismo de la mercancía–, es necesario descartar el compromiso positivista con la objetividad intelectual que impregna la tradición ilustrada y el pensamiento crítico en Marx y sus epígonos, para abordar la dimensión revolucionaria de la subjetividad y evitar la utopía nunca materializable e insuficientemente radical que con criterio cuestiona Žižek; esto es, para despejar «la niebla ideológica» que oculta el reino de las estructuras (Paul Baran *dixit* ). Reinterpretar a Marx a partir de Hegel, repensar a Marx como lector de Hegel, significa problematizar el principio lógico de no contradicción, discutiendo los aportes del psicoanálisis desde Lacan y el postestructuralismo en la problemática relación de la realidad y el lenguaje a partir del reconocimiento de la idea básica de que la astucia de la razón es la concreción, por medios más bien oblicuos e indirectos, de la racionalidad humana. En esta lectura freudomarxista, o mejor, materialista, de la economía libidinal se trata de reconocer la dimensión productiva del inconsciente como fábrica de transformación y movilización del sujeto, más allá de lecturas solipsistas o psíquicas, y rescatar la dimensión material que tiene lugar con las síntesis conectivas, disyuntivas y conjuntivas propias de la pulsión esquizoide del capitalismo. La propuesta de una síntesis de las categorías desplegadas por Marx en su crítica de la economía política con la psiquiatría materialista, planteada por Deleuze y Guattari, es irrenunciable si queremos comprender el capitalismo de ficción y el proceso o lógica de producción del deseo y el deseo en la producción de las nuevas formas cooperativas de la galaxia internet, en la que sin duda tiene una importancia fundamental la potencia de la imaginación como parte sustantiva del proceso de valorización.

Las imágenes de la identidad y la ideología de los AIE pasan, en este sentido, por revelar los dispositivos del montaje, en el tiempo y en el espacio, de toda producción textual, cuasi como una teoría crítica de la mediación, como una filosofía de la comunicación en tanto que estrategia política e ideológica de eso que Brecht revela, con su método de distanciamiento, como historicidad de las emociones y los sentimientos,

«una forma ejemplar y todavía vigente de la praxis» (Jameson, 2013) frente a la figura evanescente del proletariado, del sujeto histórico, como forma cartesiana vaciada de contenido sustancial. Si el antagonismo es, como hemos dejado escrito, el proceso constituyente de todo actor en la lucha de clases, no es posible lectura más conveniente de los síntomas o cenizas de la ruina de nuestro tiempo que este procedimiento. Pues, en el fondo, el análisis de los AIE es básicamente un ejercicio de relectura de la posición o emplazamiento, considerando que las nociones imaginarias invertidas y proyectadas en el espacio público comienzan con la apelación, la función fática, interpelante, de la productividad textual, en tanto que, como mencionamos, dispositivo de «atrapamiento entre el inconsciente libidinal y el lenguaje, o entre el inconsciente libidinal y la ideología, un planteamiento donde también activa por debajo el viejo lema marxiano de *lo hacen, pero no lo saben* » (Rodríguez, 2013, p. 177).

Si, como reconoce el propio David Harvey, es preciso, al igual que Jameson reivindica, «dedicar atención cuidadosa al lenguaje de Marx, a lo que dice, cómo lo dice y también lo que da por sentado» (Harvey, 2014, p. 12), la teoría crítica ha de problematizar la política del estilo comunicacional. Todo lo contrario, exactamente, a la propensión idealista de una inadecuada mirada sobre la materialidad de la expresión. En otras palabras, hemos de traducir a Marx, volver a él, pero con reservas, necesarias, obviamente, para un pensamiento crítico. Si uno se inscribe en su horizonte conceptual sin más, como mera traslación, «los términos marxistas no sirven ni para ayer ni para hoy, no cambian el sentido de lo existente, no transforman nuestra realidad mental, sino que los utilizamos para adaptarnos nosotros al poder hegemónico de hoy» (Rodríguez, 2013, p. 11). Es necesaria una ruptura y relectura actualizada del materialismo cultural. Y ello a partir de una política del estilo específica, tal como resalta Jameson a propósito del trabajo de Ludovico Silva (Silva, 1971).

En resumen, hoy que nuevamente un fantasma recorre Europa es preciso, como apuntábamos páginas atrás, tomar en serio la enunciación, la dimensión espectral que suele conmover al sujeto y comprender la lógica del valor, como hizo Marx, en *El capital* al ilustrar la captura del trabajo vivo en la crítica de la mediación social. «El medio en el que se instituye, a saber, el médium mismo de los media (la información, la prensa, la telecomunicación, la tecno-tele-discursividad, la tele-tecno-iconicidad, lo que garantiza y determina en general el espaciamiento del espacio público,

la posibilidad misma de la *res publica* y la fenomenalidad de lo político) ese elemento no está ni vivo ni muerto, ni presente ni ausente: espectraliza» (Derrida, 1995, p. 64).

La cuestión de la imagen o figuración es, por lo mismo, relevante porque constituye un problema estratégico del marxismo, más allá de Derrida. Se trata, en suma, como hemos concluido a propósito de Brecht en el capítulo anterior, de un problema ideológico central para comprender la captura total de la vida por el capital que, para ser *de facto* comprendido en su integridad, nos exige reconocer la radical historicidad y al tiempo el sentido de la representación en todo su espesor material. Porque, en el fondo, ciertamente, el *revival* del Barroco se activa hoy como experiencia por la intensificación de la lucha expresiva entre el alma y el cuerpo con la contradictoria emergencia del nuevo espíritu cultural del capitalismo cuya problemática asunción como objeto de estudio está en el origen de la propia civilización capitalista.

## CRÍTICA DE LA MODERNIDAD COMO CRÍTICA DE LA CIVILIZACIÓN CAPITALISTA

A nuestro juicio, una lectura marxiana, como discurso en situación, exigiría tomar en cuenta los aportes del giro decolonial para pensar la crítica de *El capital* como una crítica específica de la modernidad capitalista. Una de las consecuencias analizadas del proceso de cambio moderno es, como explica Giddens, la alteración de la experiencia espaciotemporal del sujeto y la cultura tradicional. El orden de la modernidad introduce una revolución cultural en los modos de organización del tiempo y del espacio. Además del fenómeno de la urbanización, la cultura cronométrica de la locomotora, la fábrica y los medios de producción alteraron los ciclos naturales o de tradición que pautaban la vida en común.

> Por lo que al espacio se refiere, la arquitectura y la planificación del espacio separados de los ritmos y condiciones naturales se corresponden, por lo general, con las regulaciones sociales. El biotiempo que se les arrebata a los consumidores se traduce en ganancia de los ofertantes. Ganan al menos en su biotiempo propio lo que les costaría la distribución misma del mensaje individual, lo que les costaría transmitir el mensaje de individuo a individuo (Romano, 1998, p. 102).

Ahora, «si el proceso de construcción social por el trabajo, entendido como mediación social, es lo específico del capitalismo, proyectar este modo de construcción social transhistóricamente (como lo hace el marxismo tradicional) o reemplazarlo por un esquema igualmente transhistórico, compuesto por dos ámbitos separados pero independientes (trabajo e interacción instrumental y acción comunicativa), supone oscurecer la particularidad del trabajo determinado por la producción de mercancías y, a partir de ello, de aquello que caracteriza el capitalismo como modo de producción históricamente específico» (Postone, 2006, p. 20). El aporte de Bolívar Echeverría en *El discurso crítico de Marx* apunta en esta dirección y supone asumir, de partida, una crítica radical al mito del progreso y al evolucionismo. Este enfoque praxeológico, que sostiene el filósofo ecuatoriano en la disputa por el sentido en la historia, debe, a nuestro modo de ver, ser tomado en cuenta como punto de partida en toda teorización del valor para renunciar a la hipótesis progresista que deriva en la crisis del marxismo. La corriente heterodoxa, como hiciera Gramsci, del marxismo es la que venimos sosteniendo en las tesis analizadas en nuestro aporte al debate para plantear la renovación de la teoría del valor concebida como crítica a la modernidad capitalista:

– Del dualismo ortodoxo de la mixtificación soviética y el concepto althusseriano de ideología a una visión compleja de la cultura y su unidad interior en la totalidad del capitalismo.
– De la producción y la visión instrumental de la economía al *oikos* como *ethos,* como carácter, costumbre o *habitus* que remite a visiones dinámicas y estructurales más complejas e ingrales, como la teoría del campo de Bourdieu (Arizmendi, 2016).
– De la lectura objetivista y positiva del valor a una visión comprensiva y genérica, estructurante de los agentes en el proceso de reproducción.

Desde este punto de vista, la teoría marxiana tiene aquí una veta por explorar sobre la relación dialéctica entre las estructuras objetivas (la ley del valor) y las estructuras cognitivas que intervienen en el proceso de reproducción social, en el sentido de formular una teoría de la mediación sociohistórica a partir del análisis de las formas objetivas de alienación. Para garantizar este giro radical en las formas de análisis de la lógica del valor, parece conveniente, en la actual crisis y marginalidad de los estudios económico-políticos o, genéricamente, crítico-materialistas, un análisis

genealógico de reconstrucción histórica –a modo de retrospección disciplinaria–, que haga comprensibles las contradictorias condiciones sociales, académicas y político-culturales que determinan el alcance del pensamiento emancipador desde el punto de vista de los temas, métodos, problemas y saber acumulado sobre las nuevas formas de mediación.

Sabemos que uno de los principales efectos del cambio social capitalista es el proceso de desanclaje. La alienación, de acuerdo con Giudici, es una disociación, estar fuera de sí. «El loco está fuera de sí, siendo que loco proviene del latín, *locus,* lugar. Podríamos seguir: excéntrico, des-orbitado, des-centrado, extra-vagante» (Giudici, 1974, p. 101). Situarnos en el contexto no es solo dotar de sentido a la praxis, sino impugnar desde la autonomía subjetiva las formas universales y heterodeterminadas de civilización. En un marco de debate posmarxista, los aportes sobre la crítica de la cultura y el *ethos* de Bolívar Echeverría se tornan, en esta dirección, de viva actualidad. Apunta claves para lo que algún teórico marxista denominó «el agujero negro de la comunicación»: los puntos ciegos del pensamiento político emancipador, la política de la cultura y la cultura de la política (en línea con preocupaciones como las de Raymond Williams, que exige problematizar la civilización moderna en su forma capitalista al explorar los imaginarios), los núcleos de fantasía que hacen posible la dependencia y el dominio colonial. Si hemos de apostar, en este sentido, por una lectura compleja de las mediaciones que aborde el núcleo central para las ciencias sociales de pensar la modernidad –pluralizando las nociones al uso de Weber para deconstruir radicalmente, desde América Latina, la economía o sistema-mundo–, su relectura de Marx –que parte de la vida cotidiana, de los valores de uso y lo natural–, en línea con algunas propuestas revolucionarias de Henri Lefebvre y, desde luego, Benjamin, resulta más que sugerente en este punto.

Si la cultura es cultivo y creación transformadora, una acción productiva que dirige, vía *paideia,* al ser social, la propuesta de Bolívar Echeverría sobre el papel de lo simbólico o inmaterial, sobre el papel del sentido social, constituye un aporte estratégico para una teoría del valor adecuada a nuestro tiempo. Ello exige un análisis del trabajo de lo simbólico, pensar la ecología de la comunicación, cuestionar las formas de religancia y reformular la economía política del tiempo y del espacio del capital, los procesos de centralización y descentralización, si hablamos de geografía o geopolítica de la cultura, si pensamos en las ecologías de vida y los sistemas de

comunicación desde una perspectiva integral. Pues «la economía de señales, de los medios físicos que hacen perceptibles los significados metafísicos como signos convencionales y símbolos cargados de valores, no se puede abstraer de la economía. Hace que las comunicaciones, las noticias, tengan un valor económico. El deseo de nuevos medios ha perseguido en todas las épocas y en todas las culturas ahorrar biotiempo propio y mediatizar otros» (Romano, 1998, p. 100). Ello apunta la pertinencia de un nuevo tipo de discurso reflexivo desde el mirador de la cultura cotidiana, atento, en la producción de valor, a la dimensión de lo colonial en el desarrollo del capitalismo y la propia agenda de estudios marxistas. Gracias a Braudel y Chaunu sabemos que el eje Atlántico de expansión del proceso de acumulación del capitalismo europeo es central, en términos geopolíticos, pero sobre todo, con la muerte del Mediterráneo, como proceso de construcción del capitalismo y la modernidad hegemónica del Norte. Ahora, no es común correlacionar este proceso histórico con la dialéctica público/privado y la teoría del valor, salvo contadas excepciones, como es el caso que nos ocupa de Enrique Dussel y Bolívar Echeverría.

En este sentido, cabe cuestionar la lógica de valor como una crítica de la modernidad capitalista, si tomamos en serio la función estructurante de la periferia en lo que Darcy Ribeiro denominaba «incorporación histórica del modelo de desarrollo involutivo y dependiente de la periferia», pues la relación colonial es complementaria para explicar el proceso de acumulación, como sabemos desde Rosa Luxemburg y en algunos de los pasajes de *El capital.* Así, «junto a la plusvalía material que era extraída de la fuerza de trabajo, el sistema de la dependencia fue formando progresivamente un mecanismo de producción de plusvalía ideológica, mediante el cual la parte no consciente de la energía psíquica de las gentes pasa a formar parte del capital ideológico imperialista, a sustentarlo, a preservarlo y a perpetuarlo» (Silva, 1979, p. 164) aun siendo posible diversas formas de modernidad en el capitalismo. Bolívar supo captar, en este sentido, la modernidad como un hecho no unívoco, sino diferenciado, analizando América Latina como el laboratorio de conexiones, continuidades y fracturas que hizo posible la dimensión intempestiva, las interrupciones propias de todo proceso civilizatorio en la institución del sistema o código dominante. Esta idea o principio de adaptación creativa, de dialéctica productiva de novedad y redundancia en las culturas populares, es vital para entender el proceso de cambio y las potencialidades

emergentes en el capitalismo cognitivo. Las estrategias de resistencia del, llamado por Bolívar, *ethos barroco* es lo que podemos describir como el arte irónico de paralaje o esquiva lectura oblicua e irreverente de las culturas populares y subalternas para adecuarse y sobrevivir en el marco civilizatorio del capitalismo. Como señala Arizmendi, «el *ethos barroco* se caracteriza por una combinación o entrecruzamiento inestable aunque promisorio entre resistencia e integración ante la modernidad capitalista. Una dialéctica histórica que establece una doble marca, por un lado, de la integración desde la resistencia y, por otro, de la resistencia desde la integración para generar una forma que no se remite a ser su suma» (Arizmendi, 2014, p. 62).

Desde este punto de vista, la teoría materialista de la cultura, la crítica del *ethos barroco* tiene en la obra de Bolívar Echeverría anclajes de utilidad para una revisión de la teoría del valor y la crítica radical al capitalismo. Desde las matrices culturales de América Latina, el discurso crítico de Marx adquiere así nuevos matices y dimensiones. La centralidad de la propuesta de pensar el valor de uso y la función semiótica de toda producción se justifica porque, por un lado, ninguna mercancía puede ser portadora de valor sin ser objeto de uso y, segundo, el reino de las apariencias precisa necesariamente de una mediación comunicacional, desde la producción al consumo, para realizar el valor. Bolívar Echeverría tiene razón cuando reconoce que esta es una tarea pendiente en la teoría crítica pues, como igualmente recuerda Harvey, «Marx declara inmediatamente en *El capital* que no está interesado en la naturaleza de esas necesidades, ya provengan del estómago o de la imaginación […]. Marx deja a un lado toda esta inmensa diversidad, diciendo que el descubrimiento del múltiple uso de las cosas es tema para la historia, como lo es la invención de procedimientos de medidas socialmente reconocidas para la cuantía de esos objetos útiles […]. La utilidad de una cosa puede conceptualizarse mejor como valor de uso, concepto que será vital en todo lo que sigue» (Harvey, 2014, p. 24). El valor de cambio como forma aparente de un contenido distinguible de sí mismo no es contradictorio con el principio de contribución, de agencia, de los actores del intercambio. De los *Gründrisse* y las teorías de la plusvalía a los análisis históricos, y no olvidemos sus análisis periodísticos, la teoría del valor en Marx parte de la indisoluble unidad entre valor de uso y valor de cambio para centrarse solo en la dimensión mercantil, en su renuncia a una comprensión cabal de la

vida cotidiana propia –a su juicio– de los historiadores, o, actualmente, de sociólogos y comunicólogos. «Parece como si hubiera dos marxismos –el determinista y el voluntarista– destinados a no encontrarse nunca, excepto en un debate bastante árido, alentado en gran medida por Engels y convertido en dogma por Stalin» (Harvey, 2016, p. 21). Por ello, con el fin de comprender las contradicciones y procesos de transformación de nuestro tiempo, es preciso reformular algunos preceptos y ampliar el horizonte comprensivo de la teoría del valor en la actual lógica del turbocapitalismo, partiendo para ello de una crítica al modelo o matriz civilizatoria de la modernidad como sistema unívoco o unidimensional. Permita el lector detenernos en este punto en particular para dejar aclarada nuestra lectura a propósito de la relación existente entre proceso de comunicación y lógica de valor.

Nada puede ser un valor sin usabilidad, sin ser objeto de uso. Marx, sin embargo, dejó de lado lo relativo a esta dimensión inmanente de la pura vida como un problema menor o secundario, considerando que su objetivo principal no era otro que deconstruir la lógica de valorización del capital. Ahora, una lectura propia de la teoría crítica y el pensamiento relacional exige una mirada holística de la dinámica económico-política que integre y desarrolle la dimensión particular del *oikos,* del hogar o reproducción donde se realiza la lógica de la mercancía. Esta dimensión es de la que, de forma sistemática, se ha ocupado exploratoriamente Bolívar Echeverría. En su obra, reinterpreta a Marx desde la dimensión no suficientemente teorizada del valor de uso. La centralidad de esta dimensión significa radicalizar el discurso de Marx desde los enclaves concretos de las formas históricas y sociales de regiones como América Latina. Sabemos que «la comunicación social es genérica y funcionalmente inseparable de la producción y reproducción social. El hombre se destaca del reino animal por la producción de herramientas, así es como se desarrollan la conciencia y el pensamiento, y ambos son, a su vez, inseparables del lenguaje […]. La comunicación no se limita al trabajo o a la producción, sino que es un componente necesario de todas las formas de cooperación entre los hombres» (Bisky, 1982, p. 56). Desde este punto de vista, el valor de uso remite a la singularidad del proceso de valorización no teorizada por Marx y que, problematizado, abre el legado crítico a consideraciones relegadas por décadas en el debate de la escuela crítica. La relevancia del valor de uso, de las formas elementales de vida material, está directamente

relacionada con la potencia que despliega una lectura como esta del legado marxiano en la crítica de la modernidad capitalista. La importancia, como apunta Echeverría, de esta dimensión cualitativa de la vida social no es otra, como vimos, que reivindicar la dimensión o categoría analítica de la metamorfosis del deseo en trabajo y del trabajo en capital. En la medida en que el enfoque de la teoría del valor parte del paradigma de la producción, esta noción de valor de uso reivindica la dimensión transformadora de la vida, del trabajo como proceso creativo, que reconoce la naturaleza praxiológica de todo proceso de mediación social, tal como en parte interpreta Gandler a propósito de la teoría de Echeverría sobre valor de uso. Así, el trabajo como no capital, como su negación –y, por tanto, el trabajo colaborativo en espacios como las redes sociales– es una forma de transformación productiva no asalariada y descapitalizada que debe ser considerada en su proyección como fuente de generación de riqueza en nuestro tiempo. En la relación entre trabajo vivo y trabajo muerto, la captura del valor se da, en esta dialéctica, en el flujo de circulación del capital, por fijación. Ello nos remite a una cuestión sustantiva anticipada páginas atrás: la forma.

Benjamin apuntó en el *Libro de los pasajes* la importancia de los materiales y combinaciones de elementos en la relación entre naturaleza y trabajo. La forma remite a la heterogeneidad de los valores de uso y a la historicidad de las formas concretas del trabajo humano, más allá de la abstracción de la objetividad fantasmagórica permanente, cuantitativa y homogénea de la lógica de valor. «Los valores, por ser inmateriales, no pueden existir sin un medio de representación. Es por tanto el establecimiento del sistema monetario, el surgimiento de la forma-dinero como medio de expresión tangible, lo que convierte el valor (como tiempo de trabajo socialmente necesario) en regulador de las relaciones de intercambio» (Harvey, 2014, p. 40). En otras palabras, la relación entre las palabras y las cosas es constitutiva en Marx. Si un valor de uso se convierte en forma aparente de su opuesto ocultando una relación social, el análisis de la forma es central. Bien es cierto, como advierte el profesor Harvey, que «Marx pretendía elaborar una economía política auténticamente científica, con una capacidad análoga a las de las estructuras de conocimiento de la física y la química. En su opinión, la ley del valor y el plusvalor opera como una ley de la naturaleza, aunque en su caso se trate de la naturaleza histórica del capitalismo» (Harvey, 2016, p. 21). La preocupación por contribuir a

una comprensión universal del proceso de explotación terminaría así negando las singularidades. No obstante, en la era de la llamada *cultura creativa* la lógica de acumulación basada en la explotación y ampliación de las particularidades no puede ser obviada, si queremos comprender el proceso de acumulación del capitalismo contemporáneo. A partir de la crítica de la forma natural y considerando la ambivalencia del valor, es preciso asumir la necesidad de pensar las particularidades y diferencias en las formas de acumulación. El ensamblaje de los momentos particulares explica hoy, de hecho, el espíritu del capitalismo en la actual fase de desarrollo. Si bien Marx privilegia en su lectura de la economía política la generalidad normativa de la producción, hoy hemos de procurar entender la función estructurante del *habitus,* el consumo y creación productiva, considerando las particularidades y agenciamientos de clase en la nueva composición técnica del trabajo creativo. Soslayar las pautas de consumo y estilos culturales en una economía de servicios y mediatizada, por más que el capital sea agnóstico en cuestión de valores de uso, limita –a nuestro juicio– la comprensión de la generación de valor en la era de la economía de la atención.

Desde este punto de vista, argumentábamos en la introducción al presente capítulo, si nuestro tiempo es un tiempo neobarroco, problematizar y pensar desde la escritura hecha carne –hibridada y carnavalesca– la arriesgada proyección del inconsciente, la pulsión libidinal de nuestra cultura, no puede ser más precisa y necesaria como en la obra del citado autor para una crítica radical del proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista.

Este es el original proceso vivido y representado en América Latina y la razón de ser de los escritos de Bolívar Echeverría, que hacen de su obra un referente esencial al criticar la comunicación y la cultura, más aún si aceptamos que hoy es el tiempo o la era neobarroca (Calabrese) o ultrabarroca, el diluvio manierista de las formas dominantes del poder simbólico en las sociedades posrenacentistas, que hoy se traducen en manifestaciones impactantes, como el barroco psicodélico en el Alto de La Paz, y que, por ende, constituyen elementos determinantes en el proceso de acumulación y de potencial emancipación en cuanto formas resistentes de vida y emergencia de una economía otra.

En esta línea, la lectura de *El capital* del método analéctico propuesto por Enrique Dussel resulta más que oportuna. Además de una crítica pertinente al modelo unívoco eurocentrista, la filosofía de la liberación nos aporta una

lectura productiva de la economía política marxista sobre el trabajo vivo y la comunidad desde la periferia del sistema dominante del capitalismo monopolista. La apuesta por una ética de la liberación y una filosofía del Sur complementa los límites interpretativos de *El capital* en la construcción del proceso de acumulación y modernización de las metrópolis. Se trata de problematizar la alteridad, la ajenidad y, por tanto, la enajenación de lo no valorizado, de lo distinto al capital, de la forma trabajo, de la forma comunidad, de la subjetividad creadora, de la actividad viva de las ecologías culturales no convertidas en dinero. Así, el análisis propuesto de la crítica de la totalidad cósica desde el trabajo vivo plantea una mirada otra que, desde América Latina, permite una comprensión del proceso de la modernización capitalista y la subsunción de la sociedad entera por el capital, del todo consistente y plenamente oportuna.

La diferencia americana como punto de partida para pensar la teoría y la praxis emancipadora, sugerida por Santiago Castro Gómez en *Crítica de la razón latinoamericana,* es un punto de partida y llegada imprescindible. Del marxismo al barroco, de la etnicidad a lo moderno, de la política y lo político, las interconexiones del pensamiento crítico proyectan en esta lectura puntos de quiebre y rupturas fundamentales para el cambio social, en la medida en que pueden ser reveladores a la hora de deconstruir el discurso colonial moderno que da origen al capitalismo y repensar lo que Castoriadis denominaba *inmanencia desapercibida.*

Del universalismo abstracto a la pluriversidad que asume el giro decolonial para un cuestionamiento del capitalismo –entendida la modernidad como la potencia de la emancipación, como un proyecto inacabado atento a las diferentes configuraciones históricas, a la reformulación de los espacios y ecologías de vida locales–, esta lectura es inexcusable para ilustrar las contradicciones de nuestro tiempo. Tradicionalmente, el discurso marxista eludió la singularidad o usos específicos del valor, tanto como las formas no capitalistas de producción y reproducción social. Abogar hoy por una economía política de los bienes comunes pasa, en este sentido, por defender los bienes relacionales o el espesor categorial de la experiencia en medio de la crisis civilizatoria por la aceleración moderna, que tiende a abolir los anclajes y relaciones sociales por medio de la condensación y supresión de los límites propios de toda mediación, abriendo de este modo el universo categorial de Marx a nuevos

y viejos procesos por pensar más allá de una lectura ortodoxa de la ley del valor.

Como bien sabemos, el trabajo semiótico de comprensión desde la totalidad de la dimensión cultural o producción simbólica es vital para las prácticas sociales y los procesos de reproducción del capitalismo, pero no ha sido tomado en serio por la economía política, dado que exige explorar la dimensión creativa o transformadora de la cultura y la lógica del palimpsesto como un problema, en fin, de traducción y comunicación que trasluce siempre la dimensión performativa de lo simbólico. De acuerdo en esta línea con Bolívar Echeverría, «cultura es resistencia, comportamiento intersocial, proyección de lo histórico en lo subjetivo e integración de la individualidad en el fluctuante entramado de lo colectivo. La vida en sociedad, la vida cultural, solo puede ser una existencia en ruptura donde la singularidad y la cotidianeidad son puestas en crisis, desautomatizadas, para dar lugar a formas nuevas, innovadoras y productivamente disruptivas, de intercambio comunicativo» (Moraña, 2014, p. 16). En esta dinámica, expresada sucintamente, el barroco es la forma de mediación de la lógica de la equivalencia y la razón instrumental y la vida cotidiana como «afirmación de la forma natural», como, en palabras de Bolívar Echeverría, «aliento a la resistencia que el trabajo y el disfrute de los valores de uso ofrecen al dominio del proceso de valorización»:

> Expresado de un modo algo diferente, estas conclusiones equivalen a señalar que, bajo el reino de la forma capital, el trabajo deviene deforme e incluso informe: la imposición de la forma-capital no puede hacerse más que a costa del trabajo, relegado a la categoría de un real informe inesencial, lo real de la fuerza de trabajo encarnada en los cerebros y los músculos de los trabajadores. No se trataría entonces de liberar lo real del trabajo de la influencia sobre la forma capital: se trata de sustituir la forma-capital por la forma-trabajo, en consecuencia, de hacer que la forma-trabajo sea dominante, de destituir el capital de su estatuto de forma, de reducir el capital, la forma-capital a lo real inesencial del dinero (Fischbach, 2015, p. 59).

La inmanencia de la vida, la potencia del deseo, nos obliga a pensar en esta línea el hilo rojo de la historia, de la cultura, de una modernidad diferenciada frente al espíritu protestante del capitalismo que hace pertinente una lectura híbrida, entre tradición y modernidad, de las formas específicas de acumulación, más allá y más acá de Marx.

Desde este punto de vista, el barroco –entendido como amalgama compleja y fascinante que abre usos productivos y lingüísticos en la vida cotidiana– nos remite a los universos de representación grotescos de lo

ornamental, lo extravagante, lo bizarro, torcido o rebuscado, al manierismo propio del carnaval que vindica la vida. Esta idea cobra actualidad cuando observamos que la *«decorazione assoluta»,* que ocupara a Benjamin y Adorno, adquiere en nuestra era neobarroca un significado relevante y sustantivo, a juzgar por Jameson, en los actuales procesos de expropiación y valorización del capital, si bien siempre estuvo presente en la génesis de la modernidad. La acertada propuesta comunicacional del valor en Echeverría nos sitúa así ante el espesor material, cualitativo, verdaderamente transformador del proceso de trabajo y vida como un elemento sustancial en el discurso crítico de Marx, independientemente del imperialismo semiocentrista que inspiraran los estudios culturales y ciertas lecturas idealistas del giro lingüístico en el posmodernismo reinante. La afirmación de la singularidad del consumo como proceso autónomo y la crítica a la cosificación se plantea de este modo como un complejo proceso de producción material de la cultura en tanto que civilización, siendo la comunicación la operación semiótica constitutiva del proceso de trabajo, una contradictoria unidad y espacio de disputa de la política en tanto mediación y objeto de la virtud. Ello presupone, naturalmente, una crítica de la decolonialidad del saber-poder, una deconstrucción del eurocentrismo que una lectura materialista de la comunicación y la cultura no puede eludir, menos aún para abordar el núcleo constitutivo de la teoría del valor que revolucionó Marx y que, como vimos, en la hipótesis de la renta tecnológica, hoy se torna central. Como apunta Birardi, el capitalismo opera hoy sobre todo en un nivel semiótico. No hay práctica social sin mediación simbólica. Ni siquiera el propio trabajo intelectual, tal como veremos.

## UNA TEORÍA DE LA MEDIACIÓN, LA MEDIACIÓN SOCIAL DE LA TEORÍA

No hay conocimiento sin mediación social. La práctica teórica es igualmente objeto de sobredeterminación. «La teoría del conocimiento de Marx, relacionando trabajo y conciencia, debería entenderse como una teoría que aprehende las formas de la mediación social, más que el trabajo (o la clase), significa que la teoría social del conocimiento de Marx, relacionando trabajo y conciencia, debería entenderse como una teoría que aprehende las formas de la mediación social (constituidas por tipos

estructurados de práctica) y las formas de la subjetividad como intrínsecamente relacionadas. Tal teoría no tiene nada en común con una reflexión teórica del conocimiento, ni con la noción de que el pensamiento es superestructural. También se opone a la común identificación de una teoría materialista de la subjetividad con una teoría de los intereses únicamente» (Postone, 2006, p. 492). Hoy, además, sabemos, que han cambiado el proceso de producción, las relaciones laborales y la propia práctica teórica. Han mudado las condiciones económicas, la infraestructura y la tecnología de acceso al conocimiento, así como la función social de la investigación. Esta última ha ampliado su alcance y ámbito de actuación en el capitalismo cognitivo, con continuas conexiones, entrecruzamientos, lecturas hipertextuales, aprendizajes colaborativos y prácticas creativas de consumo en la era de las redes ubicuas de interrelación social. Las formas culturales disruptivas de la economía digital dan cuenta así de una nueva lógica de la mediación social y del valor que afecta sobremanera al trabajo intelectual. Primero por la temporalidad y financiarización intensiva de la economía. El salto cualitativo, de acuerdo con Deleuze, ya no es solamente material sino también formal y cultural, y tiene en la imagen un campo de problematización, siguiendo con las aportaciones de Marx en torno al fetichismo de la mercancía, en cuanto que esta relación es una relación reflexiva indirecta.

Ahora bien, la influencia del pensamiento administrativo, según hemos anticipado en nuestra introducción, ha llegado hasta tal grado que la mayoría de los investigadores ignora, recordémoslo, el proceso de determinación que condiciona su práctica académica, tanto en la selección de las agendas y objetos de estudio como en el diseño metodológico y los marcos conceptuales de comprensión del fenómeno de la comunicación. «La sociedad del diferimiento dejó lugar a una sociedad en la que la inmediatez adquiere una valoración social creciente. Que se trata de la fruición o del acceso a la información, la hiperconectividad amplifica la demanda de inmediatez y potencia la preeminencia de los mercaderes de la proximidad. A esta altura, la inmediatez es una condición necesaria para la no linealidad, el cambio permanente, la fluidez de los intercambios» (Irigaray y Reno, 2016, p. 14). Esta nueva lógica de la temporalidad ha de plantear una crítica a la teoría del valor. La transmedialidad, los prosumidores y el hiperlector ideal alteran la industria cultural y al sujeto de conocimiento en la modernidad capitalista, proyectando mundos y

narrativas diferentes. Se fragmentan los cronotopos y la atención se expande, proliferando soportes, espacios y experiencias singulares que rompen con la linealidad y alteran el ecosistema cultural del mundo del trabajo y del consumo, tanto como el propio ámbito académico. «La crítica de la economía política plantea, en términos de Marx, el desmontaje crítico de los mecanismos que posibilitan la forma cosificada de la historia dominante; mecanismos que generan la apariencia de que estamos ante un orden social insuperable» (Moraña, 2014, p. 53). Esta estrategia de develamiento trata de romper las formas encubridoras de lo social y remite a un problema de teoría del conocimiento que no es posible eludir si aceptamos, como es válido reconocer, las tesis del capitalismo cognitivo.

La crítica de lo real fáctico es una crítica de los espejismos que naturalizan lo social como inmutable desde una lectura praxiológica –especialmente a partir de las *Tesis sobre Feuerbach–;* lo que, en cierto modo, afecta a las condiciones de validez y producción de verdad en la ciencia. Pensar las mediaciones considerando la *unidad del discurso crítico materialista* es, por ello mismo, ineludible, y exige pasar del determinismo mecanicista y finalista al develamiento sociodiscursivo de la compleja opacidad de la falsa transparencia. «Marx no trata el desarrollo de la ciencia y la tecnología como un desarrollo puramente técnico o como un desarrollo social independiente de, y opuesto a, las relaciones capitalistas de producción. Por el contrario, según su análisis, las modalidades de conocimiento y poder generales desarrolladas bajo el capitalismo están formadas socialmente y se incorporan al proceso de producción como atributos del capital. Refuerzan la dominación del tiempo abstracto, por lo que funcionan como momentos de un proceso dialéctico que mantiene el trabajo humano directo en la producción mientras que lo vacía concretamente y lo intensifica temporalmente. En otras palabras, la liberación, por parte del capitalismo industrial, de la capacidad productiva general humana de los límites propios a la capacidad y experiencia individuales se lleva a cabo a expensas de los individuos» (Postone, 2006, p. 452). Anteriormente, hemos insistido en la dimensión imaginaria, fantasmática, del fetichismo de la mercancía. Ello afecta igualmente a la práctica teórica y a la escritura. Y existe una política del estilo sin la que no es posible una práctica teórica. Así, «al tiempo que escribía *El capital,* Marx estaba abandonando la prosa convencional para adentrarse en el *collage* literario radical (mediante la yuxtaposición de voces y citas procedentes de la mitología y la literatura, de los informes de

los inspectores fabriles y de los cuentos de hadas)» (Wheen, 2007, p. 15). Y por ello, a la hora de construir la arquitectura de la lógica de *El capital,* Marx recurre a la literatura, la poesía y la historia tanto como a economistas, filósofos o ensayistas políticos. Ha sido Ludovico Silva, como hemos visto, quien hace décadas destacó la importancia de la forma en la representación del conocimiento, empezando por la propia escritura de Marx. «Si un escritor como Marx tiene estilo, y estilo brillante, es porque en su prosa signos y significados marchan concordes, en equilibrio de fuerzas, y pueden juntos realizar toda suerte de cabriolas, al modo de atletas ideales cuyo peso, fuerza y movimientos van calculados con exactitud, desplazándose en hazañas aéreas que, pese a su osadía, no contravienen ninguna de las leyes de los cuerpos, sino que juegan con ellas» (Silva, 1979, p. 27).

En este sentido, la política del estilo «literario, evocador y metafórico, imaginativo, juguetón y emotivo, lleno de alusiones y referencias a la magia, los misterios y la necromancia» (Harvey, 2014, p. 44) nos remite en Marx a la centralidad de la mediación al pensar la teoría del valor, así como, en general, a la materialidad o expresión consustancial a toda práctica teórica.

Hoy, como es notorio, toda crítica y las relaciones de saber vienen condicionadas por la comunicación que hace posible una nueva inteligibilidad. Más allá de Alexander Kluge (al proponer filmar *El capital* siguiendo a Eisenstein) y sus *collages,* paradojas y ventanas musicales sobre el valor, precisamos una nueva crítica del conjunto de la vida moderna. Una crítica que capte, en su complejidad, la *objetividad espectral del valor.* El marxismo tendió a menospreciar y a agrupar las actividades del habla bajo las categorías de ideología y superestructura, negando la lectura o principio de reversibilidad. Actualmente, tras los aportes de la sociología del conocimiento y el giro de los estudios culturales, no podemos, sin embargo, dejar de pensar el lenguaje en su dimensión performativa, esto es, como conciencia práctica, como actividad constitutiva de valor al proyectar una gramática nueva para el futuro. En términos de Marx, lo concreto es la síntesis de múltiples determinaciones y, por ende, el conocimiento es la representación del proceso de síntesis que desde la práctica crítica exige un desborde, una interpretación liberadora, en coherencia con la primordial característica del materialismo cultural. La forma es el límite que separa

una totalidad de su medio entorno. Esta puede ser una distinción tanto física o territorial como económica, política o cultural.

La nueva economía política de los bienes comunes en la era de la información plantea, a este respecto, el problema de las reglas prácticas que permiten reproducir los recursos compartidos y, como apuntamos, las formas institucionales de organización a la hora de fijar fronteras y límites. Todo un reto que viene apuntándose en los estudios de la propia economía neoclásica. Desde Machlup, la economía reconoce en la información, los recursos cognitivos y educomunicacionales factores estratégicos de competitividad y de crecimiento, lo que exige problematizar el *general intellect.* La teoría de redes de valor ilustra que, cuanto más se socializa el conocimiento, más valor adquiere. Ahora, afirmamos que «no es la naturaleza del conocimiento lo que hace que sea productivo, sino las reglas jurídicas y las normas sociales que garantizan o no su extensión y su fecundidad» (Laval y Dardot, 2015, p. 185). La organización implica, en el caso de la disputa por el código, una irreductible contradicción o tensión dialéctica entre lo material y lo inmaterial.

Echeverría dota de un contenido concreto, de un sostén conceptual sólido, de formalización, en este sentido, de una teoría materialista de la cultura que logra explicar cómo es posible pensar tal tensión dialéctica así como la creación transformadora de la praxis humana y la determinación del modo de producción sin caer en visiones automatizantes o biologistas o, por el contrario, reeditar una suerte de individualismo metodológico o autónomamente idealista. Para tal fin, trata de explicar la mediación de la reproducción material como la unidad de producción y de consumo, entre libertad y tradición, entre individualismo y colectividad social. Pero frente a cierto culturalismo, critica el semiocentrismo para pensar el proceso de comunicación no solo como reproducción sino como praxis. Como explica Gandler, la comunicación en Echeverría es, como unidad de producción y consumo de significados, un proceso en sí mismo, entre otros actos productivos, y de recreación de la vida. Citando a nuestro autor, «producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones. Producir es comunicar *(mitteilen),* proponer a otro un valor de uso de la naturaleza; consumir es interpretar *(auslegen),* validar ese valor de uso encontrado por otro. Apropiarse de la naturaleza es convertirla en significativa» (Moraña, 2014, p. 197). De acuerdo con Ponzio, el capitalismo actual es de naturaleza básicamente sígnica. La dimensión semiótica de todo proceso productivo,

reseñado por Bolívar Echeverría, se traduce, con el fetichismo de la mercancía, no solo en la ocultación del modo de la realidad, sino que además lo real es oculto por lo imaginario, las relaciones sociales mixtificadas por el discurso mediático-mercantil, por la pregnancia de las imágenes-objetos criticados por Guy Debord. La forma-imagen es la máxima expresión del desarrollo cosificante de la forma-mercancía y las relaciones de explotación. Este capitalismo de signo-mercancía, basado en la transparencia y la publicidad, con su función ideológica, se funda en la estructuración de lo comunicacional. Pues, como señalamos, no hay pro/ducción, como dijera Ibáñez, sin dirección. La actividad productiva es un medio dirigido hacia un fin, por tanto, exige sentido, política y voluntad de transformación.

El propio Marx fue más que consciente de este hecho. Recordemos que su monumental construcción de la filosofía materialista no hubiera tenido lugar sin su experiencia, temprana, como periodista. Es su práctica de articulista como corresponsal en diarios estadounidenses o alemanes donde el filósofo de Tréveris se sumerge en la realidad política y social y va descubriendo, como parte de un ejercicio crítico de deconstrucción, el verdadero antagonismo en los juegos de sombras chinas que dominaban la política europea de su época. Ciertamente, como advierte Mario Espinoza, «el periodismo alteraría para siempre el pensamiento de Marx, constituyendo su verdadero *batême de feu* para su formación intelectual. Las investigaciones cometidas para escribir sus artículos acerca de los debates sobre la libertad de prensa o los debates sobre las leyes de robo de leña […] le comprometerían con una realidad que estaba más allá de los muros de la universidad» (Marx, 2013, p. 13). Encontramos que, además del Marx economista y filósofo social, está el Marx periodista que sustentaría todas sus derivas de la lógica de la sospecha y la crítica social. El laboratorio del materialismo histórico viene así marcado por la mediación informativa, por las noticias, editoriales y crónicas de época. De ahí la pertinencia –como intuyera Echeverría– de «revincular esta discusión a los conceptos de trabajo y relaciones sociales de producción [lo que] podría conducir a una radicalización de la crítica a la semiótica desde la identidad producción-significación formulada por Echeverría, permitiendo llevar adelante el segundo paso de esa crítica: la puesta en cuestión en sus fundamentos teóricos desde la crítica de la economía política» (Chávez, 2015, p. 86).

En este proceso, no se puede eludir la mediación social de la teoría, los enclaves o factores geográficos y culturales que están en el origen de las diferentes formas de pensar y producir teoría, dado que –estaremos de acuerdo– no es lo mismo pensar desde México que desde Alemania. Del universalismo abstracto a la pluriversidad del giro decolonial, es preciso, siguiendo a Dussel, reformular la modernidad como potencia de la emancipación y un proyecto singular e inacabado (de acuerdo a ciertas configuraciones históricas) que plantea Echeverría, desde una lectura geopolítica y cultural, que debemos llevar más allá para ser conscientes de la mediación social de toda práctica teórica. Y aquí siempre vamos a encontrar la obra de gigantes del pensamiento heterodoxo como referentes a partir de la hipótesis de partida que da sentido a nuestra labor: conocer es cuestionar e intervenir en la realidad. Y hoy, como ayer, escribir a contracorriente. No vamos a incidir aquí en algunas tesis sobre capitalismo cognitivo pero cabe, en este punto, advertir que la mediación social general de la lógica del valor actualmente permea, incide y condiciona la práctica teórica de un sujeto del trabajo intelectual; objeto al mismo tiempo, indudablemente, de un proceso de captura y subsunción sin antecedentes en la era del capitalismo industrial. Considerar esto es un primer paso para, en un nivel metateórico, discutir la teoría del valor y la teoría social de la mediación reconociendo, por principio, la mediatización cognitiva de todo trabajo de investigación y conocimiento en nuestro tiempo, tal como comprobaremos en el último capítulo del libro.

## LA CRÍTICA DE LA CRÍTICA

Si bien el propio Marx, su modo de escritura, no escaparía según hemos visto al positivismo reinante con la profusión de imágenes procedentes de la física o, en general, de las ciencias naturales, hoy su magna obra debe ser reinterpretada a la luz de las nuevas armas de la crítica en medio de un ecosistema cultural hipermediatizado, que tiende a capturar el propio pensamiento en los aparatos de comunicación del régimen de información del capital, del llamado capitalismo cognitivo. Decíamos, páginas atrás, que la reapropiación y crítica de Marx debe ser replanteada, como apunta Postone, en términos de deconstrucción, como desvelamiento y práctica teórica de cuestionamiento de la estructura práctica del mundo, más allá de

la concepción científica heredera de la mixtificadora lógica de la transparencia, de la voluntad de revelación del secreto por la que, «lo que antes estaba en oscuro (dadas las condiciones de la época) ahora necesita salir a la luz, salir afuera, publicarse» (Rodríguez, 2013, p. 130). Desde este punto de vista, la crítica del iluminismo es la crítica del deslumbramiento del fetichismo, de la deslumbrante imagen inscrita en la forma de la mercancía que opaca las verdaderas relaciones de producción y el propio discurso científico. La imagen, el fetichismo de la mercancía y, en consecuencia, el inconsciente ideológico son la frontera del conocimiento que tuvo que confrontar en vida Marx. El materialismo histórico, de acuerdo a este marco interpretativo, representa un proyecto de construcción de otra escritura y un pensamiento otro, desde abajo, «siempre desde el instinto de clase de los de abajo. O más explícitamente: un pensamiento establecido desde la explotación como eje de la historia en cualquier sentido» (Rodríguez, 2013, p. 132). Todo ello para hacer comprensible lo invisible o inmaterial. Como aprendimos con Marx, que hizo «desaparecer el sustrato que sostenía a la descripción, esto es, la relación literal entre el ojo y la cosa. En su lugar aparece una noción inédita, casi increíble en el mundo en que nos movemos, en esta época del XIX: la cuestión misma de lo invisible, lo que no se puede percibir más que en sus efectos» (Rodríguez, 2013, p. 138). Más aún, en un tiempo de transición del capitalismo marcado por la lucha por el código, por el capital financiero y las nuevas formas del capital ficticio que expropian las formas de riqueza y creatividad social, es preciso reconocer, apuntábamos en la introducción, que la actividad del trabajo concreto no es solo puro factor de producción, puro medio ni herramienta. Además de la cualidad objetiva, todo objeto –también la mercancía de la fuerza trabajo– está imbuido por las relaciones sociales, sentidos y representaciones que dan cuenta de la mediación social. Ciertamente, la llamada *sharing economy* tiene menos de colaboración y de economía de lo común que lo que los panegíricos sugieren en sus discursos celebratorios sobre la economía-red. Pero es preciso reconocer que las redes de valor, el trabajo colaborativo o las prácticas comunicativas dan cuenta de otra lógica económico-política y una concepción distinta de las formas de creación de riqueza que han de ser consideradas en su integridad. El despliegue de la economía de la cultura, de los bienes comunes informacionales es sintomático de un nuevo proceso de mediación social que debe ser explorado en este sentido.

La movilidad, como el cambio propio del *ethos moderno,* en su variante protestante o barroca, ha instaurado una lógica de flujos, de liquidez, liberación y autonomía que afecta a sujetos, bienes o mercancías, y al acontecer social que debemos repensar desde nuevos factores para comprender los límites de la teoría del valor en la actual etapa de acumulación capitalista. La financiarización de la sociedad –en términos de Nigel Thrift (2005)– plantea, por ejemplo, nuevos problemas insuficientemente explorados. Si el capital es trabajo muerto que solo se reanima vampíricamente, hoy más que nunca tenemos el compromiso histórico de *deconstruir* el trabajo de la mediación simbólica que hace posible esta captura, la ironía de la historia de cómo se vivifica ese flujo (partiendo de la hipótesis de que la subsunción es básicamente una operación semiótica en el origen del proceso mismo de transformación y de trabajo que la propia teoría del valor ha de tomar en cuenta si realmente aspira a comprender en su complejidad la reproducción capitalista).

Hemos apuntado en este capítulo cómo ya en su momento Marx reconoció que, además de las lecturas de Hegel, fueron las colaboraciones periodísticas en diarios como *Rheinische Zeitung* las que le revelaron la anatomía de la sociedad civil propia de la economía política. Ahora bien, tal como hemos tratado de razonar, el hecho de que Marx nos descubriera un nuevo continente no significa, como advierte Lebowitz, que lo cartografiara todo correctamente. Como vindicara en sus escritos el propio Marx, toda verdadera filosofía debe ser la quintaesencia intelectual de su tiempo, y en la era de internet hemos de pensar la economía social y la lógica del valor desde nuevas categorías y herramientas de análisis. La teoría social de la mediación es, como hemos tratado de ilustrar, un eje neurálgico de análisis más que obligatorio desde este punto vista. Cinco tesis justifican, a nuestro juicio, explorar las líneas de desarrollo interpretativo aquí propuestas. Un reto que no es exclusivo de la comunicología. Lo verdaderamente importante es que constituye, a nuestro modo de ver, un horizonte cognitivo imprescindible para la economía política marxista en la era internet que, al fin y al cabo, es el objeto de este ensayo de prospección teórica.

[1] «Instituida como un mundo de sistemas vincualdos de producción, circulación y consumo, el nuevo orden sociotécnico se impone, aquí y ahora, no como la forma de un nuevo modo de producción económico, sino como su continuación, como dominio financiero y tecnológico, de la

mercantilización iniciada por el capitalismo en el origen de la Modernidad occidental. En la necesaria reordenación de personas y cosas la comunicación se revela como la principal forma organizativa.»

# VI. IDEOLOGÍA Y CRÍTICA DE LA CULTURA

Podíamos haber iniciado este libro abordando conceptualmente las matrices epistémicas que dan consistencia a la lectura marxista de la comunicación en lugar de la exégesis de las obras fundacionales que sostienen el actual programa del pensamiento crítico en nuestro campo. Queda para otro trabajo tal abordaje. La conmemoración del bicentenario nos ha animado más bien a reconocer rastros, elementos y líneas de fuga con las que repensar los medios en la era de la cultura digital y hacerlo además a través de lecturas heterodoxas o poco habituales en la literatura especializada en la materia, ya de por sí marginal o poco frecuente en la academia, pese a la crisis que vive el capitalismo. Una de estas miradas originales sobre la ideología nos la aporta, desde Mariátegui, la apropiación crítica del discurso de Marx en América Latina.

La relación entre lenguaje y trabajo sabemos que es un vector central en el análisis de la antropología materialista. Nadie puede producir sin dar sentido a la acción. Toda significación está mediatizada por las condiciones de cooperación social del trabajo, en un sentido genérico. A partir de esta premisa, el análisis de la ideología exige, desde sus fundamentos teóricos, una crítica semiótica de la cultura que, como advierte Jameson, el propio marxismo ha tendido a ignorar o, en el mejor de los casos, a considerar marginalmente como programa científico. Existen, no obstante, aportes y lecturas necesarias que cobran viva actualidad si bien, normalmente, resultan minimizadas o simplemente desconocidas por la posición periférica desde la que se han formulado. En esta línea, los aportes a una teoría materialista de la mediación social proveniente de América Latina son más que relevantes y no tanto, o exclusivamente, en términos de teoría crítica de la recepción o a partir de la lectura gramsciana de los procesos de remediación social, sino por la consideración compleja del espesor material de la cultura cotidiana, más allá de la interpretación althusseriana, por otro lado, durante mucho tiempo dominante en la región, al igual que en Europa.

Es el caso, por ejemplo, de la obra de Bolívar Echeverría, cuyo aporte, resultado de la hibridación teórico-metodológica de la Escuela de Frankfurt con la tradición del pensamiento de la liberación latinoamericano puede, hoy por hoy, aportar, como hemos anticipado, elementos significativos para

fundamentar una teoría materialista de la comunicación. Y ello no solo porque la obra de Bolívar dialoga con la tradición crítica europea en la que se formara desde los anclajes de lo real concreto del pensamiento de la liberación, sino sobre todo, y antes que nada, porque el núcleo central de su trabajo es una crítica de la modernidad capitalista que pone en valor «el mestizaje cultural, el *ethos barrroco* y las posibilidades de comprender, estudiar e interpretar una historia diferente de América Latina; (repensando) la fiesta, el juego, el arte, la cultura, como dimensiones esenciales de la vida social que permiten establecer una existencia en ruptura respecto del tiempo productivo y normalizador impuesto por la lógica del valor que se autovaloriza, entendida como parte inherente de una nueva teoría materialista de la cultura» (Ríos Gordillo en Echeverría, 2011, p. 9).

De acuerdo a lo expuesto en el capítulo anterior, permite el lector reiterar esta idea central de la filosofía de la praxis: si la cultura es cultivo y creación transformadora, acción productiva que dirige, vía *paideia,* el ser social, la obra de Bolívar Echeverría sobre el papel de lo simbólico o inmaterial constituye, por lo mismo, un aporte fundamental para una teoría crítica de la ideología en la era de la hipermediación y el internet de las cosas. Del marxismo al barroco, de la política a lo político, las interconexiones de su pensamiento proyectan puntos de quiebre y rupturas vitales para el cambio social, al considerar el trabajo semiótico desde la totalidad de la dimensión cultural común a toda producción simbólica en relación con las prácticas sociales y los procesos de reproducción del capitalismo. Aceptando que nuestro tiempo es la era neobarroca, la era de la imagen, la cornucopia del lenguaje y la cultura de la gamificación, una lectura a contrapelo de la obra de Bolívar Echeverría nos permite explorar, como trataremos de demostrar, los elementos interpretativos fundamentales de la ideología y la cultura contemporánea.

En las siguientes páginas se presenta una sistematización de sus aportes teóricos para una crítica de la cultura, actualizando la teoría de la ideología y el papel de la comunicación en el marco de los debates contemporáneos de la teoría social desde el punto de vista del desarrollo de un programa de investigación para cumplir con nuestra asignatura pendiente de repensar el agujero negro del marxismo. Nuestra hipótesis de partida al respecto es que los puntos ciegos del pensamiento político emancipador, la política de la cultura y la cultura de la política, en línea con preocupaciones como las sostenidas por Raymond Williams, tienen en Bolívar Echeverría solución de

continuidad en la medida en que amplía la mirada o lectura de la comunicación al situarnos en la estela o marco lógico más adecuado de interpretación de los imaginarios y los núcleos de fantasía que hacen posible la dependencia, y el dominio colonial en nuestro tiempo. Esfuerzo de relectura que parte de la vida cotidiana, de los valores de uso, en línea con Walter Benjamin, autor de referencia de Bolívar, que siempre desplegó su pensamiento desde la radical heterodoxia, acorde con la necesaria lectura compleja de las mediaciones, pluralizando las nociones al uso de Weber al *deconstruir* radicalmente, desde América Latina, la economía o sistema-mundo que reproduce el modelo hegemónico de la modernidad occidental y de sentido de nuestras prácticas culturales.

## CREATIVIDAD, IDEOLOGÍA Y CRÍTICA DE LA MEDIACIÓN

En palabras de Mabel Moraña, Bolívar representa «una izquierda creativa, heterodoxa, ni althusseriana ni gramsciana, sino, podríamos decir, latinoamericana, es decir, hibridizada, antropofágica, mestiza, donde los componentes de la ortodoxia marxiana y del pensamiento filosófico europeo son reapropiados, redimensionados, antes de pasar a integrar el programa ideológico y filosófico en nuestras latitudes» (Moraña, 2014, p. 11). Más aún, tal como advierte Stefan Gandler, «es indudable que la conceptualización de Bolívar Echeverría está muy por encima del nivel de crítica que hoy en día por lo general es alcanzado en el autollamado Primer Mundo. El conocimiento de su obra es hoy obligatorio e inevitable, para que el debate, necesario desde hace tiempo, sobre la posibilidad y las condiciones de la superación de las relaciones capitalistas de producción finalmente tome su cauce» (Arizmendi y Peña Lillo *et al.,* 2014, p. 222). La relevancia de su trabajo se debe en buena medida a que aborda, como eje de la crítica antagonista, el campo de lo simbólico, la política de la mediación, en virtud de cuatro líneas principales de desarrollo que, de forma sucinta, vamos a presentar a continuación:

– La forma natural y el valor de uso.
– La crítica de la modernidad y el capitalismo.
– El proceso de mestizaje cultural.
– La radical diferencia de la modernidad del *ethos barroco.*

Las cuatro líneas principales de su trabajo teórico tienen como eje transversal la crítica del campo simbólico en la construcción de los modelos civilizatorios de referencia. Desde este punto de vista, la propuesta reflexiva de Bolívar Echeverría sobre el sentido constituye un conocimiento estratégico para la mudanza social, en la medida en que nos propone un análisis del trabajo de lo simbólico que cuestione los modelos de reproducción de la experiencia del sujeto moderno desde el plano de la inmanencia y del lenguaje. «La lucha ideológica y el dominio ideológico son hechos que ocurren, en primer lugar y de manera determinante, en la esfera profunda del lenguaje de la vida real, allí donde se produce el discurso, el lenguaje propiamente dicho, es decir, la conciencia y las ideas. Dos hechos que pertenecen a esta esfera serían, así, las causas que determinan el carácter dominante del discurso o las ideas de la clase dominante burguesa en el modo de reproducción capitalista. El primero y principal es de orden general y afecta así directamente a todo el proceso de producción/consumo de significaciones, o proceso comunicativo de la sociedad, y el segundo, supeditado al primero, solo afecta directamente de manera particular a la producción/consumo discursiva o propiamente ideológica de significaciones, como rama central pero aislada dentro del proceso comunicativo» (Echeverría, 2011, p. 182). Esto es, no hay proceso práctico ni productivo sin producción de sentido social. «Todo objeto propiamente instrumental es siempre una cosa significativa o dotada de sentido: una porción de materia sustancializada (estrato natural) por una forma (estrado social) que la determina (circunscribe, recorta) de manera biplanar, con un aspecto de significado o contenido y con otro de significante o expresión dentro de esa tensión autorreproductiva y comunicativa» (Echeverría, 2011, p. 183).

La semiosis de la reproducción social nos llevaría, por tanto, a una concepción no instrumental, ni economicista, del proceso de mediación y del papel de la tecnología de la información en la producción social. En palabras de Bolívar Echeverría, «la efectividad del campo instrumental no se reduce a su productividad, esta es solo su determinación cuantitativa: el grado en que el instrumento global capacita al sujeto para dominar o transformar la naturaleza. La efectividad es el contenido cualitativo de la productividad: ella instaura todo un horizonte definido de posibilidades de forma para el objeto global de producción y consumo. En este sentido, al presentar ciertas posibilidades de forma y dejar de lado otras, al estar

especializada en una dirección axiológica determinada, la efectividad global misma posee una forma peculiar, la que decanta en la estructura tecnológica del campo instrumental» (Echeverría, 2011, p. 166).

De la producción/consumo a la comunicación/interpretación no hay un abismo epistémico, sino un problema de conceptualización de la economía política como filosofía de la vida material y espiritual del capitalismo. En el capítulo que hemos dedicado a la teoría del valor, desde el campo de la comunicación, hemos ya señalado que «producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones. Producir es comunicar *(mitteilen),* proponer a otro un valor de uso de la naturaleza; consumir es interpretar *(auslegen),* validar ese valor de uso encontrado por otro. Apropiarse de la naturaleza es convertirla en significativa» (Echeverría, 2011, p. 167). De ahí que toda economía política o lectura de Marx precisa, en la tradición crítica, una crítica de la mediación y una fundamentación comunicacional del proceso general de cooperación y división del trabajo. En palabras del autor, «la dimensión semiótica de la vida social no se distingue en general del proceso práctico de producción/consumo. No es otra cosa que el modo en que la dualidad de este –su ser físico y político a la vez– caracteriza a la realización efectiva de todos los actos, tanto del sujeto global como de los sujetos individuales […]. Lo semiótico, al mismo tiempo que permanece en lo práctico, deja de confundirse con ello y se constituye como un proceso especial, purificado, de producción/consumo de significaciones. Puede decirse, por ello, que el ser humano, en tanto que es el animal político, es también el animal dotado de lenguaje *(zoon logon ejon)* » (Echeverría, 2011, p. 173).

Esta es la hipótesis que hemos sostenido en el anterior capítulo y que aquí vamos a desarrollar considerando los aportes de la obra de Bolívar Echeverría para una crítica actualizada de la ideología y la comunicación, en un sentido materialista.

La principal virtud de nuestro autor para el tema que nos ocupa es que logra dotar de un contenido concreto, de un sostén conceptual sólido, a la praxis, formalizando una teoría materialista de la cultura en línea con el proyecto de Williams de tratar de explicar cómo es posible pensar la creación transformadora y la determinación del modo de producción sin caer en visiones automatizantes o biologistas o, por el contrario, metodológicamente individualistas, como hoy hace cierto idealismo cultural dominante en la corriente angloamericana de los estudios culturales, tal

como hemos criticado páginas atrás. La relativa autonomía depende de la lectura que hagamos del campo de lo simbólico e inmaterial. Una de las principales estudiosas de la obra de Bolívar Echeverría, Mabel Moraña, apunta el núcleo esencial de las tesis sobre el discurso de Marx del filósofo ecuatoriano, al señalar que para dicho autor «cultura es resistencia, comportamiento intersocial, proyección de lo histórico en lo subjetivo e integración de la individualidad en el fluctuante entramado de lo colectivo. La vida en sociedad, la vida cultural, solo puede ser una existencia en ruptura donde la singularidad y la cotidianeidad son puestas en crisis, desautomatizadas, para dar lugar a formas nuevas, innovadoras y productivamente disruptivas, de intercambio comunicativo» (Moraña, 2014, p. 16). Como Williams, Echeverría trata de explicar la mediación de la reproducción material como la unidad de producción y de consumo, entre libertad y tradición, entre individualismo y colectividad social. Si habitamos en el lenguaje, como nos mostró Benjamin y el giro lingüístico de los estudios culturales, una teoría crítica de la ideología pasa por una problematización semiótica de este proceso de mediación.

La teoría de Marx cobra, en este sentido, otro valor si asumimos que una teoría de la mediación materializada entre el trabajador, el sujeto y el objeto del trabajo, va más allá de una formulación unidimensional de *El capital.* La comprensión de la íntima relación entre el desarrollo de herramientas y la capacidad humana de comunicación es uno de los aportes de las lecturas heterodoxas –como las de Karl Korch, Lukács o la Escuela de Frankfurt– en las que nuestro autor forja su pensamiento, siempre en diálogo con sus referentes y contextos culturales de México y Ecuador, principalmente. Echeverría percibe por ello la importancia del consumo proactivo y el valor de uso, considerando desde un enfoque semiótico la potencia transformadora de la reproducción de la vida sin caer en idealismos al uso de ciertos análisis culturales. Para Bolívar, «es posible trazar el paralelismo del proceso de reproducción con el proceso de comunicación sin desmaterializar ni darle un sentido idealista. Pero, en el proceso de comunicación, encontramos la peculiaridad de esa misma coexistencia singular en libertad y creación nueva en cada acto de hablar y la simultánea determinación por la lengua en la que se hace la comunicación en cada caso» (Moraña, 2014, p. 199).

Esta peculiar lectura de la importancia de lo simbólico en la producción social marca una diferencia con la versión dominante de la teoría de la

ideología, influida por el marxismo soviético y la lectura de Althusser, principales vías de difusión del marxismo en América Latina. Aunque también marca una distancia con las lecturas semiocentristas que dominaron en el campo, al pensar el proceso de comunicación no solo como reproducción y actividad significativa, sino fundamentalmente como praxis. Como explica Gandler, la comunicación en Echeverría es, en tanto que unidad de producción y consumo de significados, un proceso en sí mismo entre otros actos productivos y de recreación de la vida. De ahí la importancia de pensar la dimensión lúdica, festiva, barroca, presente en la lógica del don de las formas populares de convivencia y reproducción de lo común. Y ello en función de una lectura situada y plural del proceso civilizatorio del capitalismo.

## *ETHOS BARROCO* Y GIRO DECOLONIAL

La lectura plural de la modernidad, más allá del espíritu protestante del capitalismo, es uno de los aportes más pertinentes y conocidos de Bolívar Echeverría en su empeño por repensar críticamente la civilización contemporánea. «Así, las ideas del mestizaje cultural y el *ethos barroco* representan una original interpretación de la historia de América Latina y la explicación de sus formas de vida en el presente. Esta creación de una forma esencialmente barroca que surge en nuestros territorios, a partir de formas anteriores, comienza con la conquista de América emprendida por los europeos, que destruye y desarticula las estructuras de las civilizaciones indígenas, dejándolas agonizantes, en vías de desaparición. Para el autor, esta no es un hecho consumado o terminado sino un momento en suspenso, un proceso latente, tendiente a su realización» (Ríos Gordillo en Bolívar Echeverría, 2011, p. 33). Es aquí donde cobra sentido su idea de cultura y el campo de lo simbólico como acción transformadora. La esencia de las tesis sobre la prevalencia del *ethos barroco* es, en síntesis, la afirmación de la ética de la resistencia, la afirmación de la vida. La modernidad barroca es, en sí, una suerte de «estrategia de resistencia, de comportamiento barroco que permite interiorizar, soportar, hacer vivible lo invivible; o sea, el capitalismo. Es entonces un comportamiento para interiorizar el capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana, que nace desde abajo: indecente, radical, sin posibilidad de domesticación por el capitalismo, ya que

contradictoriamente resulta ser una estrategia de afirmación del valor de uso, una constitución del mundo de la vida» (Ríos Gordillo en Bolívar, 2011, p. 35). Esto es posible por la transfiguración en el mundo simbólico e imaginario, siempre en el plano ficticio de configuración de escenarios ricos en imágenes que hacen soportable la *porca miseria,* la vida real y concreta, tal como ya vimos.

Bolívar se sitúa así, al pensar la ideología y las formas de representación, en la crítica de la política cultural, adquiriendo relevancia una lectura que remite y reivindica la modernidad barroca o mediterránea como fundamento de una forma otra de mediación latinoamericana, a modo de resistencia, contraconquista o adaptación creativa del espíritu protestante del capitalismo. Si analizamos esta tesis definida en *Las ilusiones de la modernidad* (1995), *Valor de uso y utopía* (1998) y *La modernidad de lo barroco* (1998), al hilo de la propuesta del giro decolonial, podemos concluir, en este sentido, la importancia de la comunicación en el proceso –en palabras de Stuart Hall– de resistencia y contestación de las lógicas de reproducción ideológica del capitalismo como una dinámica compleja, abierta y contradictoria. Parte original del debate contemporáneo en ciencias sociales suscitado por los partidarios del llamado paradigma andino-amazónico, o de discusiones como las que hemos mantenido en CIESPAL a propósito de la noción de «comunicación para el *buen vivir* », es justamente la diversidad de interconexiones nómadas, múltiples y dispersas de lo global y lo local, de lo público y lo privado o, en el caso de la obra de Bolívar Echeverría, del valor de uso y la forma natural *versus* la valorización capitalista que atraviesa todo proceso de dominación ideológica. Esta lectura, a nuestro entender, admite un desarrollo y despliegue productivo para la teoría de la comunicación a la hora de pensar la ideología como un proceso instituyente de las dinámicas de reproducción social que conviene abordar, a todos los efectos, desde una lectura necesariamente situada y plural. Veamos en detalle tales ideas.

En *Valor de uso y utopía* (1998), Bolívar desarrolla una lectura marxiana sobre la productividad desde la periferia, cuestionando el modelo de acumulación y el papel de América Latina para comprender las diferentes formas de realización del modo de producción capitalista. La forma dominante de civilización, explica Echeverría, admite cuatro modalidades de articulación de la cultura capitalista a lo largo de la historia, que pasa a analizar en el marco de quince tesis básicas:

– La forma realista, imperante en los países nórdicos, bajo la influencia calvinista del modo de sociabilidad basado en la instrumentación del valor de uso como mero portador del valor propiamente dicho y que está dominada por la lógica afirmativa que niega toda posibilidad de otros mundos posibles.
– El *ethos* romántico, básicamente centroeuropeo o alemán, cuyo modelo civilizatorio afirma el valor de uso contra la división del trabajo en una suerte de reivindicación de las formas tradicionales de reproducción.
– El modelo clásico, hegemónico en la tradición europea occidental, básicamente reformista que tiende a «asumir como espontánea la subsunción del proceso de la vida social a la historia del valor que se valoriza […] como una necesidad trascendente, es decir, como un hecho que rebasa el margen de acción que corresponde a lo humano» (Echeverría, 1997, p. 165).
– El *ethos barroco,* dominante en el Mediterráneo y, por extensión, en la América ibérica, donde se despliega un proceso de modernización «alternativa, irónica, que se ríe del impulso capitalista e inventa otra forma lúdica de recrear la existencia, apelando a una trascendencia que se ha vuelto problemática, pero que sigue rigiendo el espacio comunitario» (Moraña, 2014, pp. 34 y 35). Por influencia del modelo colonial de España y Portugal, exportado fundamentalmente en los siglos XVII y XVIII, «el *ethos barroco* latinoamericano se caracteriza por la conciencia lúcida, irónica y profunda, no nostálgica ni melancólica, del que sabe que no hay vuelta atrás y solo queda el futuro como intento por generar algo nuevo donde lo pasado pueda sobrevivir en nueva forma y figura. Los misterios de la muerte y la resurrección, del pasado y del futuro, se dan apretada síntesis en la estética del barroco y, de un modo muy especial, en el latinoamericano» (Moraña, 2014, p. 36), como una forma de representación grotesca que permite mediar entre el espíritu y la materia en la nueva era capitalista. Se trata, en fin, de una forma civilizatoria de mediación que articula de modo distinto el proceso de reproducción entre las necesidades materiales y su representación, afirmando el cuerpo y la vida, la carnalidad, en la era de la pura contingencia; cuestionando, en el plano imaginario, lo material y concreto del modelo de intercambio de la nueva civilización capitalista.

Esta forma diferenciada de articulación de la modernidad, basada en la cultura del enraizamiento como modo de resistencia y afirmación de la propia cultura autónoma, es la que admite una mejor comprensión de las contradicciones entre lo normativo y lo lúdico, entre la norma y el papel de la libertad creativa, entre el *ethos* y la moral propias de la cultura moderna, y su expresión ideológica *massmediatizada* en las industrias culturales del subcontinente latinoamericano. Desde esta lectura pueden ser mejor explicadas las formas singulares de inclusión social, las prácticas de vida solidaria de las culturas tradicionales, así como las propuestas de teoría normativa que cobran hoy vigencia cuando se reivindica, en palabras de Arturo Escobar, una «minga» para otro desarrollo frente al modelo hegemónico del eurocentrismo y el saber/poder colonial. En este sentido, podemos afirmar que la propuesta de Bolívar Echeverría es una apropiación situada de la crítica marxista de la ideología que reconoce la dimensión vívida de la comunicación en un sentido plural o diferenciado. Para Bolívar, «el *ethos barroco* se entroniza en la cultura latinoamericana como una forma de comportamiento cultural que se perpetúa a través de las épocas, reafirmándose con una productividad carnavalesca, dionisíaca, que invade territorios existenciales y contamina los espacios rutinarios de lo cotidiano. El barroquismo implica, entonces, no solo decoración absoluta, escenificación extrema o *performance* radical: es más bien un comportamiento autónomo de la forma que se distancia de su centro para producir, en sí misma, sentidos múltiples híbridos proliferantes» (Moraña, 2014, p. 19).

Desde este punto de vista, hablar de comunicación, de procesos de resiliencia, de formas autónomas de construcción de una modernidad sensible, a partir de tal matriz mediterránea, es congruente con principios básicos del *sumak kawsay:* equidad, diversidad, reciprocidad, complementariedad, integralidad. Esto es: sentir, pensar, decidir, actuar y convivir. O, de acuerdo a la dimensión carnavalesca de las culturas populares: saber escuchar, saber soñar, saber compartir, saber vivir en armonía, exigencias del dominio de lo común, de COMMUNIA, y, en cierto modo, del *ethos barroco* en la modernidad, que Bolívar identifica más como afirmación que como anomalía de la modernidad occidental, a diferencia del modelo realista angloamericano. En esta línea, Bolívar Echeverría supo comprender la especial articulación y trabajo simbólico en la construcción de la comunicación o sistema-mundo, analizando América

Latina –de acuerdo a lo ya señalado– como el laboratorio de conexiones, continuidades y fracturas creativas, como un original enclave destacado de la cultura que ilustra la verdadera naturaleza del propio sistema capitalista. Esta idea o principio es determinante para afrontar hoy cuestiones como las llamadas industrias creativas –anticipado por Boris Groys–, es el proceso de adaptación creativa, de dialéctica productiva de novedad y redundancia en las culturas populares, una lógica siempre singular que precisamos discutir para entender todo proceso de cambio. En nuestro razonamiento sobre la crítica de la teoría del valor hemos dedicado un epígrafe más o menos extenso sobre estas ideas que vindicamos a la hora de pensar la comunicación con todo su espesor y complejidad. Permita ahora el lector incorporar nuevas aportaciones que pueden ser pertinentes para pensar en común la teoría crítica de la comunicación desde la perspectiva o matriz epistémica del materialismo cultural.

Las estrategias de resistencia del *ethos barroco* es lo que James Scoot describe como el arte irónico de paralaje o esquiva lectura oblicua e irreverente de las culturas populares y subalternas para adecuarse y sobrevivir en un contexto claramente adverso de dominio y colonización. Citando de nuevo al profesor Arizmendi, «el *ethos barroco* se caracteriza por una combinación o entrecruzamiento inestable, aunque promisorio, entre resistencia e integración ante la modernidad capitalista. Una dialéctica histórica que establece una doble marca, por un lado, de la integración desde la resistencia y, por otro, de la resistencia desde la integración para generar una forma que no se remite a ser su suma» (Arizmendi, 2014, p. 62). Hablamos, claro está, de una cierta estética de la negación y el antagonismo como paradigma para desarrollar que justificaría las formas singulares y la potencia creativa de los medios comunitarios y alternativos como crítica de la cultura hegemónica en el diseño de otra configuración del universo simbólico en regiones como Latinoamérica.

A nuestro modo de ver, es esta dimensión del proceso vivido y representado el objeto principal de los escritos de Bolívar Echeverría lo que hace de su obra un referente esencial al criticar la comunicación y la cultura de nuestro tiempo desde una nueva matriz epistémica, dando mayor relevancia y centralidad al proceso de mediación ideológica. Más aún si aceptamos, como venimos argumentando, que hoy es el tiempo o la era neobarroca, un tiempo ultrabarroco, dominado por el mundo de la imagen, el diluvio manierista de formas dominantes del poder simbólico que hoy se

traducen en manifestaciones *sui generis,* además de impactantes, necesariamente proliferantes para la reproducción del capitalismo cultural. Convendrá el lector que de esta lectura se puede colegir todo un programa sociocrítico en teoría de la comunicación que va más allá de los planteamientos al uso de los estudios culturales latinoamericanos cuando piensan las mediaciones para entrar y salir de la modernidad en la región. Más aún cuando vivimos un tiempo de transición, una ruptura de paradigmas y cambio de época, por las mutaciones radicales de readaptación de las matrices de producción de sentido que emergen con fuerza y vitalidad en el Sur y las culturas subalternas.

Bolívar destaca por teorizar la dimensión creativa o transformadora de la cultura según una suerte o lógica del palimpsesto, un problema, en fin, de traducción y comunicación, de hermenéutica diatópica, diría Boaventura de Sousa Santos. Esta dimensión performativa de lo simbólico está por ser abordada sistemáticamente como programa en los estudios decoloniales que, solo tangencialmente (por ejemplo, en el caso de Castro Gómez sobre la publicidad y la biopolítica en Bogotá) han ocupado el interés como un aspecto central en la interpretación del proceso de modernización y colonización cultural. Por el contrario, Bolívar Echeverría trató de teorizar el discurso crítico de Marx desde la materialidad de lo simbólico. Su crítica reflexiva de la modernidad desde la experiencia de los mundos de vida y las culturas populares latinoamericanas, considerando tanto el marco económico material, como el contexto histórico y político, no es solo una mirada más desde los márgenes con los que explicar la configuración del sistema-mundo como hiciera la teoría de la dependencia. Se trata más bien de dar su lugar a la función vertebradora de la mediación imaginaria y la refuncionalización de los códigos en las formas hegemónicas de representación.

El barroco, entendido como una amalgama compleja y fascinante que abre usos productivos y lingüísticos en la vida cotidiana, remite a los universos de pervivencia de lo grotesco, a la materialidad del cuerpo y la expresión rebelde de la cultura plebeya, un elemento, como hemos visto, presente –de acuerdo con Didi-Huberman– en Brecht y característico –como apunta Bartra– de la dimensión abigarrada de la economía moral de la multitud vigente en las culturas populares en la región (a decir de René Zavaleta), construidas con el *collage,* el carnaval y la mixtura para así hacer posible la integración y la resistencia; esto es, la llamada adaptación creativa. El

trabajo de Echeverría trata de aportar así «un pensamiento que busca, en el mestizaje y la excentricidad, el sustento de un proyecto alternativo: paradigma político cuya matriz histórica estaría en la subjetividad y la sociabilidad barrocas que definieron el siglo XVII americano, marcado por la apertura, inestabilidad, fragmentación y sincretismo resultantes del debilitamiento del control metropolitano» (Arizmendi *et al.,* 2014, p. 205) en virtud del mestizaje integrador, interracial y transclasista, dada la potencia creativa y la naturaleza transformadora de las culturas originarias que sufrieron el proceso de colonización.

## SEMIÓTICA Y ECONOMÍA POLÍTICA DE LA COMUNICACIÓN

Al comienzo de este capítulo, y a tenor de la crítica latente formulada a la deriva de los estudios culturales, señalábamos que, frente a cierto culturalismo idealista sobre el papel de la comunicación en los procesos de reproducción social, la concepción materialista de la cultura en Bolívar viene dada por una consistente interpretación marxista del modo de producción capitalista y su ampliación internacional en territorios como América Latina, en tanto que proyecto civilizatorio. Esta lectura materialista de la cultura, en línea con Raymond Williams, parte de una crítica de la economía política. La teoría de la cultura de Bolívar se inicia con el curso dictado en la UNAM de Filosofía y Economía y daría forma en el 84 a sus ideas sobre el valor de uso y la ontología desde una lectura semiótica del proceso de reproducción social. Desde este punto de vista, para él producir y significar constituyen un proceso comunicativo que hace inseparable lo material y lo simbólico. Un principio ineludible para la teoría materialista de la comunicación es que no es posible, ni deseable, a efectos del análisis de la cultura de nuestro tiempo, separar ambas dimensiones constitutivas de la dialéctica de la información. El ser semiótico es un ser productivo y se manifiesta en un plano político.

La teoría de la mediación social implícita en Bolívar presupone, por consiguiente, una lectura cultural de *El capital.* «La praxis o el proceso social de reproducción, como todo proceso de reproducción gregario, es un proceso de producción/consumo indirecto del sujeto (S) mediante producción/consumo directo de objetos intermedios o de naturaleza (N)

transformada. La especificidad de la praxis o proceso social de reproducción reside en que es, además –como dice Marx en el capítulo V del libro primero de *El capital* –, un proceso de realización: un proceso de reproducción indirecta en el cual todos los objetos intermedios poseen en mayor o menor medida un carácter instrumental o son aptos para dar lugar a un conjunto abierto de efectos (y no a uno solo o a una serie cerrada de ellos), por cuanto se hallan mediando o posibilitando, como objetos prácticos, productos útiles (con valor de uso) o bienes producidos (B/P), el cumplimiento de un conjunto de fines (satisfacciones de necesidades) que siempre está todavía por ser elegido o decidido, propuesto o proyectado por el sujeto» (Echeverría, 2011, p. 182).

Ello presupone articular, para la teoría de la mediación, tradiciones que históricamente han transitado líneas de desarrollo separadas. Salvo excepciones como el análisis crítico del discurso, la crítica de la ideología ha desconectado la dimensión semántica y sistémica del código del proceso de producción y control económico-político, limitando, como consecuencia, el alcance del pensamiento en su afán de transformación del llamado *agujero negro del marxismo.* No hemos realizado en este libro una lectura sobre la teoría del montaje, a propósito de Eisenstein, y la lógica constitutiva de la industria cultural (cortar y pegar), pero conviene advertir que, si la lógica de la comunicación como dominio es el montaje, una crítica de la mediación pasa siempre por la estrategia de develamiento que trata de romper las formas encubridoras de lo social. Afirmábamos en epígrafes anteriores que toda crítica de lo real fáctico pasa por una crítica de los espejismos que naturalizan lo social como inmutable. Pensar las mediaciones, desde este punto de vista, exige cierta unidad del discurso crítico materialista al abordar el proceso de mediación, tal como hemos anticipado en el anterior capítulo.

En otras palabras, una crítica del conjunto de la vida moderna se concreta en la crítica de las formas transfiguradas de la realidad para garantizar una salida des-identificadora sobre la praxis o *habitus* codificado. Brecht define este proceso, según hemos explicado, como «efecto de distanciamiento». Esto es, toda teoría crítica de la comunicación empieza por cuestionar la objetividad espectral del valor y situar el sentido de todo acto comunicacional en el proceso de adaptación creativa, de dominio y resistencia como parte constitutiva de toda recepción o intercambio simbólico. En otras palabras, «todo indica que se trata más bien de un

proceso semiótico al que bien se podría denominar codigofagia. Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la del devorarse las unas a las otras; la del golpear destructivamente en el centro de simbolización de la que tienen enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometiéndose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ella después» (Echeverría, 2011, pp. 207 y 208).

Ya hemos señalado en el anterior epígrafe la importancia de este proceso de simbolización de lo real en las culturas populares latinoamericanas, fruto de la resistencia y el mestizaje, entre la dominación y la necesaria adaptación creativa. En la cultura del *ethos barroco,* «la expresión del no, de la negación o contraposición a la voluntad del otro, debe seguir un camino rebuscado; tiene que construirse de manera indirecta y por inversión. Debe hacerse mediante un juego sutil con una trama de "síes" tan complicada, que sea capaz de sobredeterminar la significación afirmativa hasta el extremo de invertirle el sentido, de convertirla en una negación. Para decir "no" en un mundo que excluye esta significación es necesario trabajar sobre el orden valorativo que lo sostiene: sacudirlo, cuestionarlo, despertarle la contingencia de sus fundamentos, exigirle que dé más de sí mismo y se transforme, que se traslade a un nivel superior, donde aquello que para él no debería ser otra cosa que un reino de contra-valores condenado a la aniquilación pueda salvarse, integrado y re-valorado por él» (Echeverría, 2011, p. 211). Es en este marco donde cabe concebir la crítica de Echeverría al mito del progreso, propio del universalismo abstracto dominante en la modernidad capitalista, primero criticando, desde el valor de uso, la antropología productivista del espíritu protestante del capitalismo y, en segundo término, apuntando, con Benjamin, la crítica de la historiografía moderna en la base de los discursos biopolíticos de la arqueología del saber-poder occidental. Armand Mattelart, en su genealogía de la comunicación moderna, deconstruyó ya en *La invención de la comunicación* los mitemas fundamentales de esta lógica conceptual. Las tesis del *ethos barroco* complementan dicha genealogía de la comunicación en la civilización capitalista desde el sur y desde abajo. «El discurso crítico de Echeverría es un intento de identificar las imágenes que integren una visión del mundo a partir del hecho de imaginarlo, menos por la apariencia de un futuro promisorio que a partir de la insoportable condición que impera en este, en el cual vivimos. Sería, pues, un esfuerzo de concebir el

mundo desde la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados, como decía Walter Benjamin, e identificar las llamadas que el pasado le hace al presente, mostrándole fugazmente su imagen verdadera, como un relámpago que ilumina el cielo de la historia; recordándole así que en el tiempo presente se manifiesta con mayor fuerza la actitud transformadora de las sociedades humanas por alterar el *continuum* de la historia de los vencedores» (Ríos Gordillo en Echeverría, 2011, p. 44). En este sentido, Bolívar es partidario de una suerte de lectura a contrapelo de la historia cuando critica que «la historia moderna prefiere una legendarización de sí misma en la que, al revés de la anterior, ella aparece como una dinámica automática de civilización: como el triunfo, no ya del sujeto (el hombre), sino de un ordenamiento sin sujeto, que se afirma en medio de lo caótico o natural (y también, por lo tanto, de lo bárbaro o atrasado)» (Echeverría, 1997, p. 28).

La asunción de la lógica de dispersión rizomática del barroco, que da cuenta de las posibilidades redentoras del pasado es, en este punto, deudora de la poética y la ética de los vencidos y de los olvidados que Bolívar pensó con Benjamin, cuestionando el mito del progreso, por lo que, en coherencia con ciertas lecturas contemporáneas que valorizan los saberes ancestrales, formula una «crítica de la idea de un tiempo histórico uniforme, homogéneo, lineal, progresivo, que unificaría la totalidad de la historia de la modernidad bajo un esquema finalmente eurocentrista y, no solo eso, sino centrado en la evolución de la modernidad capitalista de los países desarrollados, metropolitanos, del norte de Europa, que subsume las formas alternativas como meras variantes o desfases de la línea histórica del progreso» (Moraña, 2014, p. 116).

Por ello va a pensar la ideología considerando la revolución permanente de los cholos y el habitar insurgente, proliferante, resistente de una suerte de «multiplicidad impura de devenires históricos enarbolados, barrocos, mestizos, que llevan en su cuerpo la memoria de una violencia colonial y a la vez fundacional» (Moraña, 2014, p. 105). Una prueba más de la pertinencia de una articulación hermenéutica y semiótica con las lógicas de mediación productivas, en la medida en que Echeverría «opone a la filosofía burguesa del lenguaje una concepción polisémica y materialista de la comunicación como producción de una segunda naturaleza, es decir, como una semiosis proliferante que complejiza el antropo-logos

productivista y unidimensional del humanismo occidental» (Moraña, 2014, p. 93).

En este punto, el autor no trata de afirmar nuevas tesis sobre la filosofía de la historia pero sí, al menos, reconsiderar el estatuto de la práctica académica e incluso, a nuestro modo de ver, la función de la teoría objeto de mediación por el proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista.

## HERMENÉUTICA, PALIMPSESTOS Y CRÍTICA TEÓRICA

En su definición materialista del discurso crítico de Marx, Bolívar llama la atención sobre el hecho de que la teoría crítica no suele ser consciente de la contradicción entre las categorías y la descripción positivista del cientificismo moderno presente, por ejemplo, en la ciencia moral económica y la lectura rupturista del materialismo histórico. La dialéctica de la teoría revolucionaria exige una revolución de la teoría que Marx despliega en el modo o forma de la crítica, desde el terreno de la praxis, atendiendo a la totalidad del proceso social. En otras palabras, «el desarrollo de un saber verdadero solo puede corresponder a un discurso comunista o compuesto a partir de la práctica de la clase propiamente anticapitalista y revolucionaria, la clase de los trabajadores asalariados» (Echeverría, 2011, p. 179) que debe estar, de algún modo, referenciado al contexto histórico social, en el caso de América Latina –como supo entrever Mariátegui– bien distinto al de Europa Occidental. Quizá por ello Bolívar Echeverría argumentaba, con razón, que el uso reflexivo del discurso moderno no siempre es exclusivamente científico-filosófico, no siempre responde al espíritu positivo de la ilustración y la reforma protestante. De hecho, la práctica teórica latinoamericana responde más bien a la lógica del ensayo y del modo literario, más ágil, atinado, abierto y apto al *ethos barroco* que la tradición alemana o británica.

Suponemos que el autor no pudo o no supo ver la potencia de estas reflexiones a propósito de la mediación social de la teoría o práctica académica, más aún en la era del capitalismo cognitivo –tema que abordaremos a modo de cierre en este libro–. Sí podemos observar, en cambio, que la propia escritura de Bolívar, como el bueno de Benjamin –a quien tanto admiró–, trabaja la cita, inaugurando una práctica teórica coherente con el ser y el *modus vivendi* latinoamericano. Un problema que

apunta a la práctica teórica o al modo de proponer una teoría crítica acorde con la historia material de las prácticas culturales que se han solidificado en la historia de la región.

Si, como reconocía el autor, «en su forma natural, el ser humano es un ser semiótico, ello se debe a que su auto-reproducción, por ser una actividad libre, implica un acto de re-formación ejercido por el sujeto sobre sí mismo, un acto de comunicación mediante el cual él (en un tiempo 1) se indica a sí mismo (en un tiempo 2) la nueva forma que pretende darse. Los bienes u objetos con valor de uso llevan de uno a otro el mensaje, que consiste exclusivamente en una determinada alteración de sus formas objetivas, alteración hecha o cifrada por el uno y aceptada o descifrada por el otro de acuerdo a un código o una simbolización elemental creada para el efecto, en la que se encuentran estipuladas las infinitas posibilidades de determinar la utilidad o el valor de uso de lo otro o naturaleza» (Echeverría, 2011, p. 350). Luego toda práctica, también la de la ciencia de la comunicación, o la científica en general, es objeto de mediación, lo que exige problematizar las prácticas semióticas o de representación con el lenguaje con respecto al trabajo y proceso general de reproducción social. Un ejemplo de estas reflexiones entre la filosofía, el arte o la teoría política son las observaciones, tan preciadas por el autor, sobre literatura, en este caso, de su país de adopción: México. En su análisis de la obra de Octavio Paz, de acuerdo a la tesis del *ethos barroco,* Bolívar afirma, con acierto, que la fiesta es siempre un desafío a la muerte. Las figuras mestizas como el pachuco o la malinche, así como el papel de la simulación y la máscara, del albur y la chabacanería plebeya constituyen formas del exceso o plusvalor semántico con los que resistir la vida toda del capital, y que se proyectan como esenciales en el modo de representación del arte barroco y de nuestra cultura latina, siguiendo la matriz hibridada de la cultura mediterránea. En este sentido, concluye el autor, la esencia del discurso barroco es el ocultamiento, no la razón argumentativa. «Por ello, su método [el de Octavio Paz y, añadiríamos nosotros, el de la cultura barroca] no es el camino directo, agresivo y en el fondo ingenuo de la lógica, sino la vía sutil y rebuscada de ese doble de la lógica que es la retórica; el camino que elige es el del arte, que sorprende a la verdad en su metamorfosis como belleza» (Echeverría, 2011, p. 130).

Este pensar la vida, la reproducción social, los mundos de vida, lleva a Echeverría a considerar en todo su espesor y complejidad la dimensión

histórico-moral y la cultura desde la semiótica y el valor de uso, pensando también la forma material de mediación con relación al pensamiento. Primero, en su análisis del arte y la cultura barroca identifica la crítica o actividad de conocimiento en estas latitudes como una crítica compleja y diversificada del proceso de modernización del capitalismo y, por tanto, de la economía política y la teoría del valor, pensando las formas concretas de vida precarizadas, desnudas, expuestas y dominadas por la lógica de ampliación materialista de los procesos de subsunción que en América Latina se da de forma hibridada y, siempre, sobrecodificada en buena medida por las tradicionales desconexiones de sentido entre la lógica material de reproducción y las formas de articulación simbólica de los pueblos periféricos hipermediatizados por la economía mercantil y por los dispositivos de información del norte. En este punto, Bolívar procuró reconstruir la economía política marxista para proponer una reconceptualización de la cultura capaz de comprender la modernidad dando un *tour de force* a la visión eurocéntrica y universalista de Weber, al pensar la conexión de los sistemas desde el sur y para el sur, con una visión global. «La cultura –escribe Echeverría– es el momento autocrítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de su singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo de su identidad. Es por ello coextensiva a la vida humana, una dimensión de la misma; una dimensión que solo se hace especialmente visible como tal cuando, en esa reproducción, se destaca la relación conflictiva (de sujeción y resistencia) que mantiene –como uso que es de una versión particular o subcodificada del código general del comportamiento humano– precisamente con esa subcodificación que la identifica» (Echeverría, 2011, p. 166) y que atraviesa, diríamos también, toda práctica de representación, incluida la actividad científica. Pues, de acuerdo a una perspectiva marxista, «la negación como el modo de existencia de la vida social y política, no es posterior a la positividad del orden, de lo dado, sino consustancial, congénita, inherente. Es decir, es la expresión del desgarramiento de la base terrenal consigo misma» (Moraña, 2014, p. 125).

En este punto, recordemos una vez más que, citando de nuevo su idea original sobre semiótica y economía política, existe «una doble articulación del lenguaje de los objetos, según Echeverría, definida por una articulación material insuperable, y una creación libre de formas, y, en ese nivel, una

suerte de relación inversamente proporcional entre la materialidad del objeto y su carga semiótica: en uno de los extremos, la palabra, vaporosa, casi inmaterial y dotada de una poderosa capacidad de semiosis; en el otro, la maquinaria industrial, maciza, densa, hierática y casi inexpresiva» (Moraña, 2014, p. 147).

Por ello, como Baudrillard, Echeverría afronta una lectura de la economía política del signo como crítica semiótica del encubrimiento y la mediación entre fábrica y conjunto social, entre proceso de producción y consumo cultural. De la apariencia o la forma de la mediación a la práctica teórica de la producción del orden simbólico e imaginario como recodificación, esta interpretación admite un desarrollo inexplorado de los síntomas, de Marx a Lacan, y la fenomenología de la génesis estructural que explica el porqué de la forma material concreta en el sustrato de todo *habitus*. La transfiguración fantasmática del trabajo en capital que sostiene la tesis de la ideología en torno al fetichismo de la mercancía es la que justificaría esta lectura comunicacional del proceso de producción y consumo, por el que el análisis de la mediación social arrojaría luz sobre las formas de captura del capital como trabajo muerto objetivado que se apropia de la vida y del conjunto social. En este sentido, «el recorrido del mercado a la fábrica es, por supuesto, la metáfora de una operación epistémica y política que va del fenómeno a la estructura en tanto que desgarrada, escindida en un insuperable antagonismo» (Moraña, 2014, p. 126). Es aquí donde Bolívar sitúa las geofallas y encabalgamiento de signos (análisis semiótico de la cultura y la estructura material y simbólica de la modernidad capitalista), el análisis de los puentes simbólicos y de los imaginarios, de las formas y de los palimpsestos habituales en las culturas subalternas en tanto que lectura creativa del proceso «de significación y resignificación, […] de un tiempo (diacrónico y sincrónico) de una cultura generatriz significadora (prehispánico-colonial) y de otra receptora (moderna) desarrollada históricamente como producto de un determinado mestizaje» (Gasca en Arizmendi, p. 116).

Desde este punto de vista, si la civilización de la imagen es, según Guy Debord, la forma final y más sofisticada de la reificación de la mercancía, la imagen barroca sería la reificación de la mercancía espuria de la economía colonial. Cada ámbito del barroco comprende niveles contradictorios: «la imagen barroca era, a la par, representación y ser, mímesis y magia; la danza, expresión artística y ceremonia ritual; la música, máxima abstracción

cultural y lamento onomatopéyico y el lenguaje sujeto que se apropia verbalmente del objeto y acaecer del mundo como tal» (Moreano en Moraña, 2014, p. 132) en una suerte de tensión permanente entre los procesos de producción y circulación que Žižek denomina *paralaxis,* un hueco temporal que aparece entre la producción del valor y su realización. El tiempo abstracto y la valorización depende aquí de los núcleos de fantasía del sentido prefigurado por la necesidad de plusvalía semántica y cierta autonomía relacional por razón de la economía moral de la multitud o lo común, esto es, el modo específico, por efecto de la renta tecnológica adversa, del modo de producción y consumo dependiente.

Si Lotman y la Escuela de Tartu pensaron los ecosistemas culturales, Bolívar supo reconocer, a este respecto, la complejidad del proceso de consumo como una práctica de comunicación y el lenguaje como un medio de transformación de las condiciones de vida habitable en común. «Bolívar Echeverría ubicó la categoría de *ethos* en la insoportable contradicción entre la forma natural de la vida social y la lógica de la valorización del valor como sujeto automático del capitalismo. El *ethos* era y es así la única manera de poder vivir ese inexorable antagonismo» (Moraña, 2014, p. 144).

La lectura de la ideología y su teoría materialista de la cultura al pensar el *ethos barroco* parten en suma de una productiva articulación del análisis situado donde lo europeo y lo amerindio se confunden, en una obra construida entre ambos mundos como propia práctica de hibridación teórica de quien se formara en la escuela europea y en el marxismo occidental, al tiempo que puso en valor los trazos de la cultura bastarda o plebeya del modo de vida latinoamericano a la hora de definir las bases de su propia obra.

De acuerdo con el profesor Arizmendi, la riqueza de ese caleidoscopio y multiplicidad originaria constata la estatura del mirador Bolívar Echeverría para las ciencias sociales y el pensamiento político del siglo XXI desde un horizonte posmoderno, posnacional y poscolonial en la crítica del capitalismo y la modernidad capitalista. Una lectura de la cultura que rebasa las tesis althusserianas de la ideología como adhesivo o dispositivo clasista en la que los medios son portavoces de la clase dominante sin más, tiene en Bolívar Echeverría un referente que debe ser explorado por la comunicología, en la medida en que su trabajo nos propone una concepción abierta del marxismo que piensa el *ethos* y la cultura como modo de ser y carácter, como hábito, morada o refugio, en la indisoluble unidad histórico-

material del sujeto de transformación y sus formas de construir las ecologías de vida desde el campo lábil y conflictivo de las mediaciones. Hemos visto en este y el anterior capítulo algunos elementos y lecturas productivas en este sentido que, naturalmente, deben ser maduradas en diálogo para el despliegue de toda su potencia. Esta aproximación es un primer ensayo que, este es nuestro deseo, esperamos aporte conocimiento y lecturas productivas entre colegas del campo de la comunicación, considerando lo escasamente tratado como fuente de referencia, bien sea por falta de interés o, probablemente, por una equívoca concepción mediocéntrica de la crítica materialista a este nivel.

# VII. SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN Y ANTAGONISMO EN LA ERA DIGITAL

Si una cualidad es distintiva de la denominada sociedad de la información es, sin duda, la «popularización de las funciones informativas». Las redes de intercambio e interacción social impugnan hoy el monopolio del poder de la palabra al socializar la función creativa de la comunicación pública contemporánea conforme a las nuevas formas de organización y desarrollo del sistema informativo. De acuerdo con Pierre Lévy, el ecosistema mediático ha experimentado tres líneas básicas de transformación: la desterritorialización del carácter difuso de los medios con la emergencia del ciberespacio; la integración o convergencia digital y la autonomía y proliferación de medios y canales alternativos (Lévy, 2002, p. 38). La revolución de los sistemas de mediación cultural ha alterado así los patrones de comportamiento y los modelos de organización que distinguen al *paradigma representacional,* cuestionando la política y subjetividad características de la era moderna.

A esta nueva forma de reproducción social hemos convenido denominarla «capitalismo cognitivo», para designar un sistema cuya lógica del valor, basada en la difusión del saber y la producción del conocimiento, hoy disciplina y coloniza también sectores antaño secundarios y hoy estratégicos como la enseñanza, la producción cultural, investigación y desarrollo, la innovación tecnológica o, en general, la industria del entretenimiento; en función de las necesidades expansivas del capitalismo posfordista y un modelo de integración mundial regido por interacciones y flujos de información constantes y acelerados entre países, con el control y subsunción de toda actividad social por el capital. Resultado de este *cercamiento* es la fragilidad del conocimiento como mercancía y el empobrecimiento de la función pública intelectual, y de la comunicación y la cultura en general, condicionando, en consecuencia, la creciente dificultad de fundamentación de la crítica teórica y el diseño de alternativas democráticas al modelo dominante de estructura real de la información.

En las siguientes páginas, trataremos de explorar los perfiles y contornos de este modelo de desarrollo y las consecuencias que se derivan de las nuevas lógicas de *producción informada* con el fin de identificar, en el

marco de la crítica de la economía política, las bases materiales de una nueva comunicología transformadora que, asumiendo radicalmente el reto del antagonismo social, sea capaz de definir una nueva agenda de investigación y pensamiento en la denominada por Castells «sociedad-red». Valgan pues las siguientes notas como una mera introducción exploratoria a esta nueva realidad emergente, aún por definir con mayor claridad en los estudios sociocríticos de economía política de la comunicación, a partir de algunos de los principales fundamentos teóricos de la tradición materialista expuestos.

## TRABAJO INMATERIAL Y POSFORDISMO

Al tiempo que el trabajo y la sociedad son atravesadas por las redes telemáticas y se informatizan y hacen inteligentes las formas institucionales de organización, la creación inmaterial tiende hoy a ser hegemónica en todas las esferas de la actividad humana. «En otras palabras, el trabajo inmaterial se encuentra ahora en la situación en que estaba el trabajo industrial hace 150 años, cuando representaba una pequeña fracción de la producción global y se hallaba concentrado en una parte reducida del mundo, pese a lo cual ejerció su hegemonía sobre todas las demás formas de producción» (Negri y Hardt, 2004, p. 138).

Actualmente, la gestión del capital del conocimiento, la participación creativa del trabajador y la *extensión de los afectos* son condiciones intangibles identificadas como factores fundamentales en la productividad del capitalismo posfordista. Los círculos de calidad, las jerarquías suaves y el trabajo como juego, la dirección *soft* y la producción flexible constituyen, de hecho, las características comunes del modelo dominante de producción en la era de la revolución digital. El proceso productivo puede así cumplir las exigencias de valorización capitalista por medio del proceso de cooperación que trasciende las formas de jerarquía y dependencia típicas del modo de producción capitalista, mediante la disposición del conocimiento entre el conjunto social a través de la función vicaria de las nuevas tecnologías:

> Agudizamiento y mayor complejidad de las formas de competencia, modificaciones de la composición intersectorial de la acumulación, y cambios espectaculares en la división internacional del trabajo, acumularon sus efectos para hacer de los factores propiamente

industriales en juego –entendidos aquí como estrategias conjuntas de selección de procedimientos y de productos– el terreno central donde se decide la competitividad y la capacidad relativa de las diferentes economías para avanzar en el seno de las turbulencias y de la incertidumbre esencial que desde hoy caracterizan la economía mundial. En ese nuevo entorno, el tipo de uso hecho de las nuevas tecnologías, pero más generalmente del conjunto de las innovaciones técnicas, organizacionales o sociales que acompañan a la era de la electrónica, ocupa un lugar clave (Coriat, 1993, p. 13).

Por ello en las dos últimas décadas, las políticas públicas han comenzado a reconocer el papel motor del conocimiento científico en el desarrollo económico con el consiguiente aumento de la inversión pública, resultando por ejemplo que el gasto en I + D en Europa a partir de 1998 ha registrado un progresivo aumento, favoreciendo el desarrollo de programas como la Agenda de Lisboa. En el capítulo sobre la teoría del valor, hemos explicado cómo esta lógica no es en modo alguno novedosa. A partir especialmente de la década de los setenta, recordemos nuestro argumento inicial, cuando surgen las primeras políticas de comunicación, tres historias conexas –seguimos aquí la explicación del profesor Coriat– convergen para convertir la electrónica en un factor determinante de la producción posfordista: la disciplina y organización del trabajo; en segundo lugar, las estrategias de valorización de los capitales; y, finalmente, el propio desarrollo científico-técnico. Tales procesos se traducirán en una vigorosa y activa política de inversión en recursos humanos superiores (investigación, educación continua, formación tecnológica…) en respuesta al nuevo modelo productivo. «Al penetrar este vector informacional en la producción material ha convertido la producción en masa en especialización flexible, donde la configuración del producto y la producción asistida por ordenador antes que adaptarse al consumo masivo se dedican a segmentar y adecuar su oferta a nichos muy específicos de demanda personalizada […]. El neofordismo o posfordismo intenta introducir –ya sea en la gran fábrica, robotizada y modularizada ahora, ya sea en redes de pequeñas empresas coordinadas en distritos industriales– la suficiente flexibilidad para satisfacer las demandas de mercados más articulados, sin perder niveles de productividad fordista» (Alonso, 1992, p. 128). Lo que, como consecuencia, se ha traducido en la creciente exigencia de un nuevo modelo de trabajador, con nuevas competencias cognitivas:

La distribución y la organización de las tareas en trabajos directos e indirectos, su asociación o disociación en perfiles de puestos, así como los modos de coordinación entre entidades, se

> convierten en la condición de existencia y de posibilidad de las economías de gama y de variedad, de las economías de organización o incluso de las economías de aprendizaje y de experiencia (Coriat, 1993, p. 178).

En este contexto, hicimos un parangón con el análisis de Gramsci cuando en su momento describiera la «revolución fordista americana» como una nueva metamorfosis y disciplinamiento del trabajo en el modo de producción capitalista, cuyas condiciones de desarrollo y regulación social hoy se centran básicamente en el campo comunicológico o en el factor subjetivo. El hombre mismo, dejó escrito Marx, pasa a ser el capital fijo más valioso del proceso de producción, y su actividad creativa la base y posibilidad misma de desarrollo y sostenibilidad del capitalismo. Ahora bien, cabe igualmente apreciar notorias diferencias entre ambos periodos históricos. Si el filósofo italiano observa la organización científica del trabajo como un sistema de transformación *autoritaria* del proceso de producción que altera significativamente la relación existente entre las condiciones domésticas y la lógica del mercado para la reconstitución de la fuerza de trabajo y, en suma, del proceso de valorización capitalista, mediante el control físico y social de los productores, hoy en cambio la producción flexible e informada, características del capitalismo cognitivo, impone un modelo constituyente de regulación social «democrático» y cooperante. Esto es, la reconstitución posfordista del trabajo se traduce en el estímulo de la productividad humana por medio de la cooperación y los programas de información y comunicación interna, que adaptan y actualizan la cultura corporativa de la empresa en virtud de las demandas aleatorias del mercado, al tiempo que se amplía la explotación intensiva de la comunicación y las formas culturales que contribuyen a intensificar los procesos de intercambio simbólico, colonizando los mundos de vida y de relación social al promover la cooperación y redes de interacción y conocimiento compartidas, primero a nivel del consumo, y en segundo término desde el punto de vista de la producción en una suerte de política del encantamiento o del entusiasmo por la seducción.

La constatación de la preponderancia de los bienes y los servicios de información y conocimiento en la economía tardocapitalista reformula así la idea avanzada por Marx sobre el papel indirecto desempeñado por el saber abstracto en el incremento de la productividad, al demostrarse que el *general intellect,* es hoy una fuerza directamente determinante en la productividad y desarrollo del capitalismo cognitivo. La creación, el

tratamiento y la transmisión de información son, en definitiva, fuentes estratégicas de productividad y de poder en la era digital. Pero esta función directamente productiva es problemática en el llamado capitalismo de plataformas:

> En el circuito productivo del capitalismo industrial, el trabajo genera conocimiento y el conocimiento, a su vez, genera valor. De este modo el capital, para valorizarse, no solo debe subsumir –con arreglo a términos marxistas– el trabajo vivo, sino también el conocimiento que genera y que pone en el circuito. Ahí residen precisamente las dificultades de esta subsunción, que impiden reducir de manera simple el conocimiento a capital y que, por consiguiente, dan sentido a la idea de capitalismo cognitivo (Boutang, 2004, p. 100).

Frente a este obstáculo, las políticas neoliberales confían en el poder demiúrgico de las tecnologías electrónicas como tabla de salvación:

> La irrupción de las tecnologías nuevas es una de las causas centrales de la crisis actual, sin embargo, su difusión en toda la economía y el desarrollo de los nuevos productos que favorecen, serán la salida […]. Se anuncia entonces el fin del sistema de producción en serie, y su cambio a otra organización general de la figura central y la clave de un sistema que pone en práctica principios nuevos de coordinación entre agentes, y en donde domina una innovación fuerte y permanente de productos […]. De la empresa individual, de las condiciones de su valorización, a la organización industrial de conjunto, es decir a la acumulación de capital considerado a nivel social, nos enfrentamos con una cadena de transformación continua (Coriat, 1993, p. 143).

En este contexto de transformaciones aceleradas, como base de reproducción del capitalismo, adquiere sentido el empeño de las políticas públicas por garantizar la socialización de las nuevas tecnologías electrónicas y la abolición de las barreras existentes entre esferas tradicionalmente separadas (política, trabajo, pensamiento), lo que lleva a politizar la dimensión pública de la acción comunicativa y del conocimiento. La cuestión es cómo el pensamiento y la teoría crítica pueden articular en este tiempo de colonización de la ciencia un discurso y pensar «otro» que religue y actualice la potencia intempestiva de la teoría como praxis emancipadora y que, en nuestro caso, contribuya a un diagnóstico y transformación radical del universo de la comunicación, fundando las bases de una nueva mirada crítica en el contexto general de informatización y colonización de los espacios de vida y de agudización de las desigualdades que derivan de la nueva división internacional del trabajo.

Al repensar a Marx en este ensayo hemos partido de la hipótesis, creo que ampliamente compartida, sobre la radical transformación del universo social. Las transformaciones de la esfera pública y de las formas

socioculturales dominantes pueden ciertamente ser calificadas de revolucionarias. Alteran de raíz las relaciones entre capital, trabajo y conocimiento y reestructuran, como resultado, los vínculos entre el sistema cultural y los medios de producción. El paso a la denominada posmodernidad o, mejor dicho, la evolución del capitalismo tardío al capitalismo cognitivo se manifiesta, como consecuencia, en una crisis de naturaleza política, económica y social que abarca tanto las formas comunes de organización del espacio público como los sistemas de producción cultural y empleo, y desde luego las prácticas de consumo y reproducción de las identidades culturales. En este escenario, tiene lugar una contradicción esencial entre la organización del proceso productivo dependiente de la información y el conocimiento y una lógica de control de la producción y de la riqueza basada en la medida del valor *trabajo,* mientras el consumo y la expresión cultural son objeto de valorización económica y, por lo mismo, terreno de conflicto y sometimiento del capital.

Pero esta no es la única constatación o hipótesis de partida para pensar el antagonismo y la lucha de clases en la era digital. Sabemos también que la información siempre ha mediado –y ha sido determinante, directa o indirectamente– en la reproducción del capitalismo. Marx bien lo intuyó como periodista. Ahora la diferencia es que, hoy por hoy, la variable informativa no solo es un factor importante del proceso productivo, sino la base de toda producción capitalista. «En la metrópolis posfordista […], el proceso de trabajo material se puede describir empíricamente como conjunto de actos lingüísticos, secuencia de aserciones, interacción simbólica. En parte, porque la actividad del trabajo vivo se sitúa ahora al lado del sistema de las máquinas, con tareas de regulación, vigilancia y coordinación. Pero sobre todo porque el proceso productivo tiene como materia prima el saber, la información, la cultura, las relaciones sociales» (Virno, 2003, p. 16). Esta idea ya la hemos explorado en el anterior capítulo con Bolívar Echeverría y su interpretación semiótica del capitalismo. Ahora, mucho antes, con la noción de industria cultural podemos reconocer la matriz cultural del posfordismo donde la producción de lo común se da como medio de comunicación y donde por primera vez, como bien sabemos desde Adorno y Horkheimer, la estructura del trabajo asalariado coincide con la acción política en la esfera pública. «La informalidad de la acción comunicativa, la interacción competitiva típica de una reunión, la brusca variación que puede animar un programa televisivo, en general todo lo que

hubiera sido disfuncional reglamentar más allá de cierto punto, hoy, en la época posfordista, se volvió un aspecto típico de toda producción social» (Virno, 2003, p. 59); en un tiempo en el que la economía constituye una dimensión total. De manera que debemos concebir el modo de producción no solo como una configuración económica particular, sino más bien como un conjunto de formas de vida. Más aún cuando, como escribe Virno, la crisis de la división de la experiencia humana de trabajo, política y conocimiento ha sido trascendida en la denominada por Guy Debord «sociedad del espectáculo». Así, hoy asistimos a una privatización de los espacios públicos y a la inversión de lo privado, siendo politizados los mundos de vida y los espacios de lo íntimo con la *difusión extroversiva* de los medios y sus escenarios de espectacularización y proliferación televisual.

Este universo mediatizado es el que define las mutaciones radicales del proceso de trabajo y las prácticas culturales que actualmente delimitan las formas de acción política y las propias condiciones de posibilidad y fundamentación de la teoría crítica de la comunicación, expuesta a un proceso generalizado de intelectualización de la producción y del consumo que, sin duda, incide sobre las capacidades cognitivas del sujeto posmoderno, con la conformación de un extendido *general intellect.* Ante este, la dominación capitalista se muestra anacrónica, al existir la posibilidad concreta de su superación, en función de dos lógicas intrínsecas al capitalismo tardío: la virtualización de los espacios sociales y los mundos de vida y la extensión de la lógica biopolítica a partir del binomio ciencia-tecnología, lo que convierte al dominio del conocimiento –o, en un sentido amplio, a los sistemas de producción y conformación de sentido– en un dispositivo estratégico de control y cambio social. En esta nueva lógica de la producción tiene lugar lo que Paolo Virno denomina «ambivalencia del desencanto»: «una abstracción real, un espacio público de cooperación, una intelectualidad de masas depositaria de saberes no separables del conjunto de los sujetos vivos. En este espacio, político en un sentido fuerte, la presencia del otro es a la vez instrumento y objeto del trabajo. La actividad sin obra, que reposa sobre el *general intellect,* entendido como aptitudes generales del espíritu –facultad de lenguaje, disposición al aprendizaje, capacidad de abstracción y de puesta en relación, acceso a la autorreflexión–, deviene una acción en concierto» (Boutang, 2004, p. 34).

Por supuesto, en este marco, al hablar de la comunicación, de la producción inmaterial y del conocimiento no podemos eludir las contradicciones capital/trabajo y, más específicamente, las contradicciones cualitativas existentes entre las fuerzas productivas (energía) y las relaciones de producción (información) que definen los modernos sistemas de organización social, como hemos insistido a lo largo del libro. Estas sobredeterminan, no lo olvidemos, las complejas formas de interacción entre la ciencia y la técnica aplicadas a la producción y el paro estructural, entre el crecimiento económico y los desequilibrios territoriales y sectoriales, entre el nivel de vida y la calidad de la misma, entre la internacionalización y la concentración de los poderes económicos y los estados nacionales y, por último y no por ello menos importante, entre los derechos humanos y la realidad sociopolítica y cultural a uno y otro lado del centro y la periferia del sistema global. De ahí la necesidad de su estudio y un análisis crítico pero, sobre todo, de su transformación política a partir de la crítica de la mediación social.

Los análisis de la economía política de la comunicación son fundamentales en esta tarea, ya que nos indican tendencias, lógicas sociales y contradicciones estratégicas en el desarrollo de las industrias de la comunicación y el conocimiento. El estudio de los vínculos estructurales entre el sistema cultural y el desarrollo económico es, más que un reto científico, una prioridad práctica. Hemos tratado de insistir a lo largo del libro en esta hipótesis central, a saber: solo a partir de un análisis económico-político de los proyectos de construcción de la sociedad de la información y de las implicaciones socioculturales del capitalismo cognitivo es posible conocer los límites y alternativas democráticas en el actual modelo de crecimiento que están en la base sobre la que se sostienen las principales contradicciones del modelo de acumulación capitalista.

## LÓGICAS SOCIALES DE LA MEDIACIÓN Y CRÍTICA MATERIALISTA

Las tendencias imperantes en la industria de la cultura y la estructura dominante de hiperconcentración de la información requieren trabajos de análisis y crítica teórica que observen, dentro y fuera de las fronteras nacionales, la vinculación entre Estado, mercado, corporaciones

multimedia, procesos de concentración industrial, políticas públicas y desarrollo económico. Hoy se torna urgente, en fin, generar un mayor conocimiento sobre los escenarios globales que permita arrojar luz sobre las nuevas formas y dispositivos del poder político-ideológico en el campo de la comunicación y la cultura mediante:

– El análisis de la estructura de propiedad de los medios de información y las empresas productoras de tecnología y contenidos culturales.
– El estudio de los procesos de producción y distribución cultural y de reproducción ideológica.
– El análisis de las lógicas económico-financieras y su influencia en la conformación y dinámica mercantil de la comunicación.
– Y el reconocimiento del impacto y estructura del consumo cultural en relación con las formas de desigualdad material y simbólica.

Como marco teórico fundamental, el conocimiento que nos ofrece en esta línea de estudios la economía política de la comunicación y la cultura puede clarificar no solo la lógica y evolución de la industria telemática en el contexto de la construcción de la sociedad global de la información, sino además el propio objeto de estudio, la problemática y las posibles respuestas que necesariamente deben ser alentadas, interdisciplinariamente, relativas a los procesos de convergencia del sector de la comunicación y la estructura económica:

> La principal ventaja de un enfoque abierto y dinámico, como el de la economía política, es que proporciona un marco teórico integrado, en el cual es posible engarzar, al mismo tiempo, tanto los diferentes niveles del proceso de comunicación de masas, como las dimensiones centrales de la estructura social. Una economía política concebida de esta manera permite, a su vez, dar cuenta de las mutaciones del sistema de producción simbólica de la sociedad, pero de forma articulada con las diferentes transformaciones que se producen en otros sistemas, como el tecnológico, el económico, y el político, así como de la estructura de dominio que se establece en el sistema de los intercambios internacionales, en la que también están presentes los medios de comunicación y los productos que difunden, y donde, por otra parte, constituyen un mecanismo fundamental para el mantenimiento de las desigualdades estructurales (Murciano, 1995, p. 20).

La conexión entre los aspectos culturales y comunicativos, los tecnológicos y económicos, y los político-informativos favorece una comprensión global de la interrelación existente entre los diferentes niveles de acción, merced a una metodología de análisis estructural muy oportuna para el campo de las transformaciones socioculturales que estamos

experimentando. La centralidad y el liderazgo de las industrias de la comunicación en la proyección de las autopistas y redes multimedia, así como en los actuales usos sociales y educativos de los nuevos medios de aprendizaje, justifican, en este sentido, tanto la fundamentación teórico-metodológica del estudio de los procesos de integración social de la comunicación en la economía política, como la definición del objeto de estudio y tratamiento de las políticas públicas en este campo a partir de las «lógicas sociales» concretas que rigen los procesos de expansión y desarrollo internacional de las industrias culturales y de otros agentes económicos, sobre todo considerando que, como critica irónicamente Aglietta, la teoría económica clásica y su idea del equilibrio es parecida a una construcción teológica «puramente interna al mundo de las ideas, tanto más separada de toda realidad cuanto más estricta» (Guattari, 2004, p. 111).

Ahora bien, si la principal aportación del método materialista histórico es la construcción del conocimiento y la teoría social desde la realidad concreta, tal como hemos visto, el modo de concebir e interpretar el mundo debe adaptarse a su configuración, cambiando en cada momento histórico, especialmente considerando la movilidad y naturaleza de nuestro objeto de estudio. Hemos vindicado en la introducción la idea, consustancial al pensamiento marxista, de que cada realidad necesita su teoría, pues conforme la historia avanza y la realidad social cambia, nuestro conocimiento del mundo, decíamos, no puede permanecer inalterable. El método y la sustancia, la forma y el contenido de conocimiento deben guardar correspondencia desde el punto de vista del materialismo histórico. Así, la economía política de la comunicación ha de replantear sus fundamentos teóricos para comprender en su totalidad la hegemonía de la producción inmaterial que, cualitativamente, está transformando la economía, las formas de vida y, desde luego, la propia comunicación y la cultura. Concebida como economía política del conocimiento, esta disciplina debe comenzar a pensar consecuentemente, en el plano conceptual, la relación entre trabajo y valor a partir del reconocimiento del carácter común y colectivo de toda producción inmaterial, según hemos visto al tratar la teoría del valor.

La dimensión transformadora de la política contemporánea debe abordar, por tanto, la cuestión económica no como un problema exclusivamente de producción, sino más bien como un proceso de reproducción y definición

de identidades, es decir, de subjetivación de las formas de vida en común de la ciudadanía.

La constatación de este nuevo marco epistémico apenas ha sido aceptada por los investigadores que comparten esta línea de estudios. Entre otras razones, porque pone en evidencia que nos encontramos con problemas no pensados adecuadamente por la escuela crítica de economía política:

– Las relaciones complejas entre capital transnacional, democracia y diversidad cultural.
– Las formas de participación y *empoderamiento* como estrategias de integración y legitimación democrática en el capitalismo.
– La economía política del conocimiento y los modelos de organización del desarrollo territorial.
– La proliferación de nuevas formas de gobierno y participación ciudadana en el ciberespacio.
– Los nuevos procesos de valorización y circulación de los contenidos simbólicos.
– O la emergencia de nuevos derechos y contradictorias dinámicas de la comunicación en la era digital.

Por razones de espacio y oportunidad, no podremos analizar en detalle todas estas problemáticas, sin resolver satisfactoriamente aún por la economía política de la comunicación, pero, a modo de ilustración, vamos a tratar de exponer algunas consideraciones sobre los que, a nuestro juicio, son los dos principales temas prioritarios en la agenda de investigación: el papel del Estado y los servicios públicos, y la explotación del trabajo creativo; problemas ambos neurálgicos, según demostraremos, en el capitalismo cognitivo.

## SERVICIOS PÚBLICOS Y REVOLUCIÓN DIGITAL

Nuestro tiempo, según advierte Martín Barbero, viene marcado por una política que relega al Estado al cultivo y protección del pasado y deja el futuro de las autopistas de la información a las grandes compañías privadas. La desregulación normativa de la economía ha relegado a la mínima expresión las facultades intervencionistas de los poderes públicos en

beneficio de un nuevo protagonismo económico y cultural del capital. La monopolización privada de infraestructura y servicios públicos de la administración, la expropiación a manos del capital monopólico de sectores crecientes de infraestructuras de comunicaciones y transportes, ha convertido al Estado-nación en un actor político marginal, sometiendo la cultura nacional a un estado de permanente competencia con otros territorios e identidades culturales. Sin embargo, no por ello deja de cumplir una función estratégica esencial. La lógica neoliberal de las políticas culturales impone necesariamente la adaptación de las culturas autóctonas a la economía supranacional y, en esta tarea, el Estado cumple una valiosa labor. «Por un lado, se uniformizan los protocolos jurídicos, las tecnologías y los procedimientos administrativos; por el otro, la adecuación a los mercados transnacionales requiere generar diferencias locales para facilitar la rentabilidad de los contenidos que habrán de absorberse allende las fronteras: cada espacio geográfico necesita diferenciarse y construir su imagen mediática para valorizarse en relación con el exterior y de esa manera insertarse en las redes internacionales; la cultura (y desde luego las políticas culturales del Estado-nación) se utiliza ampliamente en la construcción de esa imagen mediática» (Miller y Yúdice, 2004, p. 107).

En este proceso tiene a la vez lugar la progresiva concentración de la amplia variedad de servicios y bienes de comunicación pública en un reducido número de grupos multimedia, con el creciente protagonismo del sector financiero en las aceleradas fusiones de las compañías nacionales de información. La banca transnacional se ha convertido hoy en un elemento clave de los negocios infocomunicacionales, desarrollándose una dependencia fuerte y recíproca entre empresas transnacionales del sector y el capital financiero internacional. Este proceso tiene lugar desde que en el capitalismo maduro se inicia la desvinculación efectiva entre la economía real de bienes y servicios y la economía especulativa del capitalismo ficción, mientras se cercan y privatizan los servicios públicos. En esta línea, la Directiva Bolkestein y las conclusiones de la Organización Mundial del Comercio (OMC) tratan hoy de generalizar e incidir en los principios del Acuerdo General sobre el Comercio que, a medio y largo plazo, previsiblemente abundarán en la progresiva desaparición de los servicios públicos y en la cancelación de instrumentos de negociación colectiva y de defensa de los derechos colectivos en campos estratégicos como la comunicación audiovisual, la educación y la cultura.

La presión ejercida por el capital en este nuevo marco político-económico se traduce, como consecuencia, en nuevas condiciones de precarización del trabajo en los servicios públicos estatales, presionando a la baja los salarios y generalizando la contratación intermitente y las fracturas y jerarquías salariales típicas de la producción posfordista. Ahora bien, la precariedad y desregulación del trabajo no son, como sabemos, característicos exclusivamente de los servicios públicos. Afectan, en general, a todas las actividades culturales, con mayor virulencia si cabe en el sector privado, y condicionan además poderosamente el consumo y la recepción de contenidos informativos.

Uno de los principales efectos de la refuncionalización capitalista ha sido, de hecho, eliminar gradualmente las barreras psicológicas que han distinguido hasta hace poco el trabajo del tiempo libre y el espacio público del privado, como delimitación prototípica de la modernidad. La relación simbiótica entre las industrias de producción en serie y la definición consumista del ocio por la mercantilización intensiva del campo cultural ha favorecido así la paulatina adaptación de los mundos de vida a las lógicas del trabajo asalariado. El ensayo *El entusiasmo* de la profesora Remedios Zafra (2017) es ilustrativo de esta lógica de la precariedad en la cultura digital.

En este marco, la economía política de la comunicación debe plantear no solo una crítica del poder informativo, sino pensar además, o quizá fundamentalmente, la potencia del trabajo creativo en las industrias culturales y su capacidad para transformar la vida, aún sometida como está esta nueva realidad material al proceso de expropiación del capital que impone la cultura de la era Google.

## INDUSTRIAS CULTURALES, NUEVAS TECNOLOGÍAS Y EXPLOTACIÓN DEL TRABAJO CREATIVO

En el capitalismo cognitivo, la participación y creatividad en el ámbito de la comunicación y la cultura es sometida a su función productiva original, limitando el alcance común de la inteligencia y el lenguaje a los fines de la política del capital. Como es bien sabido, la modernización tecnológica en el capitalismo tiende, por necesidad, a reducir la dependencia del capital respecto de la fuerza de trabajo creativa, generalizándose como resultado la

descualificación y segregación de los trabajadores de la cultura. La difusión y aplicación de toda innovación y estrategia de inteligencia en las industrias culturales de la era digital, al no constituir comunidad política, se traduce –según advierte Paolo Virno– en una proliferación incontrolada de jerarquías, tan infundadas como resistentes al cambio social. Así, el carácter público y social del conocimiento, de la inteligencia general nos redescubre la dimensión común, colectiva, del lenguaje y los productos culturales, pero también las formas intensivas de explotación y cercamiento. Frente al concepto privativo de ajenidad respecto a lo público o común y a la idea del intelectual como pensador al margen del rumor del ágora o la potencia intempestiva de la vida, la idea del capitalismo cognitivo nos sitúa en el horizonte epistémico de tratar de pensar con los otros, de tratar de construir la crítica teórica en común.

La hipótesis de Paolo Virno es que la comunicación (con sus especificidades técnicas, sus modelos de organización y estrategias de acumulación intensivas) cumple hoy el rol de una «industria de los medios de producción»:

> Tradicionalmente, la industria de los medios de producción es la industria que produce máquinas y otros instrumentos que se emplean luego en los más diversos sectores productivos. Sin embargo, en una situación en que los instrumentos de producción no se reducen a máquinas sino que consisten en competencias lingüístico-cognitivas características del trabajo vivo, es lícito sostener que una parte significativa de los así llamados medios de producción consiste en técnicas y procedimientos comunicativos (Virno, 2003, p. 61).

Más aún, las propias prácticas de uso y consumo cultural de los productos mediáticos conforman la base de valorización y productividad de las industrias culturales hoy en día. Es el caso, por ejemplo, de Amazon Mechanical Turk y de la industria del videojuego o de buscadores emblemáticos como Google Answers. Entre la deslocalización, y lo que algún periodista informático ha calificado como *webshoring,* estas nuevas formas de producción cooperativa en las industrias culturales han significado a corto y medio plazo una explotación más intensiva del trabajo creativo y el abaratamiento de los costes laborales, asignando a los destinatarios una función vital como «prosumidores activos». La socialización de los bienes culturales pasa, de esta forma, por una crítica al sistema de colonización e interpretación extensiva del ánimo de lucro y los derechos de propiedad que ponga el acento en el desperdicio de la

experiencia y el despilfarro de la inteligencia colectiva por la apropiación privada del capital social y de la inteligencia conectada y compartida:

> El capitalismo informacional se dirige tanto hacia una cierta forma de comunismo como a estimular el desarrollo de los instrumentos legales que lo hagan imposible, haciendo de los servicios e informaciones bienes esenciales sujetos a las leyes del mercado y la propiedad privada (*copyrights,* licencias, patentes, canon…) y, en última instancia, medidas penales y represivas que se encargan de asegurarla (Cañada y Orihuela, 2005, pp. 139 y 140).

En la era digital, los derechos de la comunicación, instrumentados sobre el plano económico y el interés individual, han sido, en consecuencia, desprovistos de consistencia política para ser reformulados en un conjunto de reglas sobre el plano jurídico sin alcance efectivo de acción política. Desde una perspectiva crítica, los investigadores en comunicación debemos examinar las formas materiales concretas de las industrias culturales, formulando teorías y conceptos: de las palabras a los procesos de producción, y de estos a las palabras, en una forma de triangulación recursiva capaz de analizar cómo la política de la propiedad intelectual ha experimentado un proceso de socialización y discusión pública con derechos colectivos emergentes a fin de compartir y proteger las obras originales.

Sabemos que el modelo actual de la mayoría de las industrias culturales está basado en una lógica especulativa en lugar del trabajo solicitado, bajo el control de los intermediarios que manipulan, concentran y distribuyen los contenidos simbólicos. Privatizar la abundancia y administrar la escasez es la espiral vampírica de acumulación de energía que prevalece en este modelo de explotación, en el que «el control y apropiación de la inteligencia colectiva por parte del capital implica una nueva batalla sobre los derechos de propiedad del conocimiento o, lo que es lo mismo, sobre los lugares por donde cortan los saberes acumulados por los que no pagamos ningún derecho, del flujo de la producción de conocimiento que definen los segmentos de trabajo cognitivo controlados por el capital» (Cañada y Orihuela, 2005, p. 140).

En este horizonte, se sitúan debates actuales como los sostenidos por los estudios de desarrollo sobre el papel del capital social en los procesos de *empoderamiento* basados en la voluntariedad y la participación solidaria de la ciudadanía, promovidos por el capitalismo cognitivo para realizar el intensivo proceso de acumulación mediante la colonización de la sociedad entera por el capital y, desde luego –no nos cabe ninguna sombra de duda–,

han de centrar buena parte de los esfuerzos colectivos de investigación y reflexión de la teoría crítica en los próximos años.

## UNA AGENDA PARA LA ACCIÓN

Las formas contemporáneas de socialización exigen una lectura comunicacional de los modos de enunciación, reflexividad y organización del capitalismo cognitivo. La biopolítica de la dimensión comunicativa del trabajo es, hoy más que nunca, necesaria cuando toda la creación se ve subordinada, en la globalización, como base necesaria para la realización del proceso de valorización capitalista. Tratar esta complejidad exige, por parte de la economía política, una reconstrucción y revisión críticas, un ejercicio de apertura de un nuevo espacio teórico, redefiniendo las tradicionales distinciones modernas de lo público y lo privado, de lo individual y lo colectivo, y tratando de desarrollar la cultura republicana, la comunidad política en la que se manifiesten las formas de negación de la vida sumisa, el intelecto público, la política, en fin, de lo común.

Ahora bien, la cuestión es saber si es posible pasar de la antigua alianza intelecto/trabajo a una nueva alianza intelecto/acción política construyendo espacio público, publicitando la potencia creativa del pensamiento social con fines emancipadores. Cabe confiar en que sí pero para ello es preciso articular políticas de promoción del dominio público y de los intereses colectivos, y comunes, frente a la voracidad de los intereses creados por el capital, que hoy intentan subsumir el proceso de multiplicación y desarrollo de la información, la cultura y el propio conocimiento en las redes proliferantes de telecomunicaciones.

Desde esta perspectiva, entendemos que la economía política de la comunicación enfrenta tres tareas básicas. En primer lugar, debe recuperar las discusiones planteadas en torno a la propiedad de los medios y las tecnologías informativas, trabajar en la definición de las políticas democráticas de comunicación y luchar por un contexto internacional más justo en la distribución de la información ante las asimetrías constatables en la geopolítica cultural contemporánea. Cada vez más aparece como impostergable la tarea de actualizar los diagnósticos sobre la propiedad de los medios. Resulta obvio señalar que la concentración y la transnacionalización supera con creces los pronósticos más pesimistas de la

década de los setenta. En segundo lugar, es imprescindible sistematizar el análisis teórico del funcionamiento de las industrias culturales. Como ya hemos señalado, es necesario considerar a los medios de comunicación como sistemas de producción, distribución y consumo de formas simbólicas que requieren la utilización de recursos sociales escasos que son distribuidos a partir de las restricciones planteadas por el modo capitalista de producción. Para comprender su lógica, no solo es preciso realizar el estudio macroeconómico de los medios, su participación en el proceso de acumulación del capital y la participación del Estado, sino contemplar además las formas particulares de producción, las características concretas de las mercancías culturales y la valorización de capitales en cada sector. En tercer lugar, la economía política de la comunicación debe plantearse un programa de intervención que vincule nuevamente a la academia con las prácticas y las organizaciones sociales como antaño insistiera Marx a propósito del movimiento obrero.

Si la economía política de la comunicación, o más ampliamente la economía política del conocimiento, aspira a proyectar formas de habitar e imaginar el mundo diferentes, ecológicamente potentes y articuladas, integradas socialmente y productivas desde el punto de vista cultural, la teoría crítica debe para ello, en esta línea, acometer al menos tres tareas estratégicas en su programa de trabajo:

1. Identificar, a modo de «lectura sintomática», la trama de problemas y teorías con las que se conciben las realidades persistentes del nuevo entorno informativo: la red de discursos, tendencias y construcciones conceptuales que la definen, para reconocer el campo de luchas y voces que hoy enmarcan los límites de la acción y el pensamiento emancipadores. En este empeño, el concepto-fetiche de «globalización» constituye hoy el principal referente teórico que determina el debate político e intelectual en el campo de la comunicación. La tendencia hacia la mundialización y convergencia global de la economía y la cultura en el nuevo sistema-mundo, que está transformando la estructura material de la información, requiere una revisión de las teorizaciones habituales que, más allá del idealismo pancomunicacional y del determinismo tecnológico, asuma la radical revolución capitalista en el campo de la cultura, vinculando las actuales formas de desarrollo informacional con la gramática del capital, con la lógica del valor y la subsunción real de los mundos de vida por el capital. Vaya por delante pues esta primera

conclusión: si la globalización informativa es el principal vector de los radicales cambios que hoy organizan las formas hegemónicas de poder, pensar sus territorios, el espacio del mercado, de las marcas y marcos políticos de producción cultural que organiza y atraviesa el capital es, inevitablemente, la condición de todo saber sobre la comunicación. Y ello pasa por superar las lecturas distributivas de la sociedad global por teorías productivas, dejar de observar la circulación acelerada de valores simbólicos y mercancías para atender, como criticara Marx, los sistemas de producción, desde una visión global de los problemas y procesos sociohistóricos en un momento de progresiva interconexión y ensamblaje de los diversos espacios y realidades humanas. Es precisamente esta necesidad de trascender la tradicional fragmentación y compartimentación de la realidad por el conocimiento científico la que sitúa en una posición privilegiada a la crítica filosófica, política y teórica de la economía política de la comunicación, frente al conocimiento instrumental que inspira no solo el funcionalismo sociológico de la *mass communication research* y sus epígonos de la teoría social de la información, sino también como hemos demostrado la pretendida apertura de los estudios culturales contemporáneos que, en el campo comunicacional, reproducen la tendencia al aislamiento de la experiencia histórica y de los condicionamientos político-ideológicos sobre los que se proyecta todo campo de trabajo intelectual, convirtiendo así la crítica teórica en retórica e ilusionismo posmoderno, tal como citábamos con Eagleton.

2. En segundo lugar, es preciso un análisis genealógico de reconstrucción histórica, a modo de retrospección disciplinaria, que haga comprensible las contradictorias condiciones sociales, académicas y político-culturales que determinan el alcance del pensamiento emancipador en comunicación, desde el punto de vista de los temas, métodos, problemas y saber acumulado de la realidad social en las nuevas formas de mediación. El presente ensayo es una simple tentativa en esta dirección que requiere un trabajo más bien mancomunado de redes de investigación como ULEPICC. A nuestro juicio, es vital que este proceso se haga en regiones culturales que por su situación periférica en el sistema global de información pueden aportar una mirada excéntrica, haciendo explícitos, discursivamente y en la práctica cultural, las reglas, formas de control y dispositivos reguladores del modelo dominante de

globalización informativa no solo a nivel de las industrias de la conciencia, sino más allá aún respecto a las lógicas de producción del conocimiento comunicacional que determina la actual división internacional del trabajo intelectual de la geopolítica delineada por los GAFAM [1] . Máxime si consideramos que el campo de la producción, circulación y consumo acelerado de mercancías culturales, pero también el de la producción mediatizada de la vida, de los procesos biológicos y cognitivos, constituyen el núcleo de control y desarrollo de la sociedad global y el factor determinante de las actuales asimetrías. De modo que el estudio de los problemas convencionales de la economía política de la comunicación no pueden ya circunscribirse a la dimensión social de la comunicación, sino que han de tratar de concebir y religar tales procesos socioculturales con la producción industrial de las mentes y los cuerpos en el trabajo humano (en un sentido antropológico) y el problema estratégico del conocimiento en la valorización y reproducción de la vida social y humana que atraviesa los sistemas de reproducción sociocultural.

3. Finalmente, el programa de trabajo de la economía política de la comunicación no puede ser epistemológicamente coherente con su lógica científica si esta forma de «triangulación recursiva» no es acompañada por el cuestionamiento de las formas de posicionamiento y compromiso social de la teoría con la praxis de los movimientos sociales, religando la actividad investigadora con la mirada y el afán emancipador de los colectivos subalternos. De lo contrario, se terminaría reeditando el fracaso del Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación (NOMIC) y el aislamiento social, y, en definitiva, político, de la teoría crítica, como ya sucediera hace décadas (Sierra y Quirós, 2016). Si bien las contradicciones fundamentales de este nuevo orden imperial pueden parecer imperceptibles por el control totalitario del mando informacional –mostrándose ilocalizables, invisibles y elusivos los puntos de articulación y transformación liberadoras–, las alternativas de cambio y movilización colectiva proliferan y se multiplican en los pliegues del sistema. Así, las formas reticulares de lo espectacular integrado no solo organizan los procesos de reproducción, sino también las formas de cooperación y comunicación social dentro y fuera del sistema. Ahora, ¿desde qué bases y perspectivas puede el poder de la crítica activar sus dispositivos emancipadores? ¿Qué alternativas tenemos para la acción transformadora? ¿Cómo pueden ser reorientados los medios y

tecnologías de la información en un sentido democrático? ¿Qué líneas y ámbitos de actuación son prioritarios para el diseño alternativo de una sociedad de la información, realmente, para todos?

En este proceso no se puede partir de cero. Las redes cívicas, los telecentros comunitarios o las plataformas públicas altermundialistas están generando formas innovadoras de apropiación y uso de las nuevas tecnologías que deben ser exploradas y asumidas conceptualmente en la revitalización de los procesos creativos de organización y desarrollo social, hasta la fecha apenas considerados por la teoría crítica.

Los movimientos sociales demuestran hoy una gran capacidad de innovación y creatividad social, además de un alto grado de conocimiento y conciencia comunicacional, al disponer de herramientas de reflexividad y autoorganización de gran potencia y complejidad en la evaluación de sus acciones y en la transformación del entorno. Las organizaciones sociales constituyen, en otras palabras, comunidades inteligentes dispuestas para la acción y el cambio social. Y este es, a nuestro modo de ver, la principal aportación de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación (NTIC), que nos lleva a pensar la comunicación vinculada a la acción, al desarrollo y a las necesidades radicales de los sujetos y conjuntos humanos desde la tradición materialista. Posibilidad que el propio desarrollo tecnológico del sistema capitalista aporta pero que no puede realizar en el interior del mismo, sin la acción transformadora y creativa ni la autoorganización de los sujetos, de los trabajadores intelectuales o intelectualizados del nuevo capitalismo electrónico. Ante esta limitada socialización de la información, el conocimiento y los nuevos medios de expresión y reproducción cultural, la comunidad académica debe hacer frente a las insuficiencias teórico-conceptuales y metodológicas de una cultura investigadora que abstrae las condiciones reales de construcción del saber y anula la potencia creativa y autónoma de lo social, desvinculando física, material y mentalmente, los nodos de la red que nos produce y hace hoy potencialmente viable la transformación del mundo que impone el capital.

De la asunción de una cultura común reflexiva y crítica vinculada a las redes sociales antiimperiales depende, en este sentido, el futuro de las alternativas democráticas a la sociedad global de la información. La economía política de la comunicación puede ser el punto de partida para

entender, en este proceso, las relaciones sociales desde una perspectiva abierta, no reduccionista y crítica. Pero, en modo alguno, el punto de llegada ni el lugar omnicomprensivo desde el que observar la acción y, peor aún, desde donde reemplazar las formas comunes de democracia participativa. La breve historia de la disciplina así lo demuestra.

[1] GAFAM es el acrónimo de cinco de las empresas tecnológicas más populares a nivel mundial: Google, Amazon, Facebook, Apple y Microsoft.

# VIII. CAPITALISMO COGNITIVO Y PRÁCTICA TEÓRICA

En su libro *Escritos corsarios,* Pier Paolo Pasolini dejó descrito, a modo de pinceladas, con el magisterio propio de quien sabe leer entre las cenizas de Gramsci, el mapa y las claves interpretativas del futuro que fue y perfiló nuestro presente: la cultura del consumo posfordista, el *ars retorica* de la protesta del nuevo sujeto de la posmodernidad, sometido a la subcultura del poder que ha absorbido, casi –y digo casi– por completo, la cultura de oposición en la era del pragmatismo que todo lo invade y comunica o, si se prefiere, que todo lo convierte en eslogan mediante la anulación del poder simbólico y trascendental del lenguaje, a fuerza de imponer las necesidades de homologación y aculturación mercantil características del mundo inexpresivo de la nueva cultura de masas. En este nuevo escenario, concluía Pasolini, el primer deber de un intelectual es «ejercer por encima de todo y sin concesiones de ningún tipo un examen crítico de los hechos, mantener viva la voluntad de crítica real, con sentido común y concreción». Ejercicio que Edward Said identifica como la afirmación de libertad pero que, en línea con la lectura anticipatoria de Pasolini, plantea, analíticamente, todo un reto ante un escenario confuso, maleable y radicalmente disperso para la función social de la inteligencia creativa en el mundo que nos ha tocado vivir. Si asumimos el compromiso histórico de una filosofía de la praxis en pro del poder transformador de la crítica social, no podemos eludir que, entre otros cambios estructurales de largo alcance, la producción de conocimiento en la era post-68 viene crecientemente determinada por la constitución de un campo de creación en común, por la acumulación de saber social y sistemas de información abiertos, inestables, itinerantes, además de conectados, que dan cuenta de la prevalencia de modelos complejos de organización, orientados al intercambio y la innovación permanentes, esto es, a la invención de la invención. Esta quizá es la principal diferencia del mapa o cartografía con el que pensar la función social del intelectual comprometido, que el genial escritor y cineasta italiano entendiera, ciertamente de forma pesimista, perdido como se sentía en la nueva barbarie del consumo compulsivo.

Permita el lector tomar esta licencia a modo de cita o referente sobre la creatividad de la economía de la cultura, tan al uso tras una década del

nuevo laborismo y la apelación a la función productiva de las industrias culturales, para plantear un problema que la teoría crítica materialista debe, necesariamente, acometer, a modo de cierre o conclusión, tal como apuntamos en el anterior capítulo y al discutir la teoría del valor desde la crítica de la ideología.

Sabemos, ciertamente, que hoy por hoy la innovación tecnológica informativa es el principal vector de los cambios y transformaciones sociales más significativos, determinando poderosamente el desarrollo en la cuarta revolución industrial y, en nuestro ámbito, los modelos de comunicación y cultura. Esta nueva centralidad de la revolución digital plantea, por lo mismo, según hemos visto, cuestiones sustantivas sobre el papel del Estado y el sentido de lo público, pues el discurso de la innovación y la nueva economía de la cultura, en la medida que afecta a las condiciones de desarrollo y reproducción social, apunta a ciertas formas de definición de lo público que deben ser repensadas. Y como no es posible construir obra alguna sin materiales, aunque sean de derribo, ni imaginar el futuro, decíamos, sin mirar al pasado, es necesario y urgente preguntarnos, más allá de la cita recurrente a Pasolini, qué estamos haciendo y, lógicamente, qué queremos hacer. Es necesario, en fin, comenzar a ejercer críticamente, hasta sus últimas consecuencias, la metainvestigación en comunicación, la reflexividad dialéctica, recursiva y, añadamos, generativa del campo para recomponer las posiciones de observación, siendo como somos deudores del legado de Marx.

Advertíamos en la introducción del libro, en este sentido, que hoy más que nunca es necesaria, de acuerdo con el profesor Tremblay, una función de recomposición de la posición de observación del intelectual, pero también de la mudanza de objetos. Una primera conclusión de este modesto aporte al debate es que el futuro de la teoría crítica pasa por un incesante trabajo de deconstrucción, tanto de los procedimientos como de las ideas, renovando las formas de expresión del análisis, apuntábamos, y abordando la realidad multidimensional del debate democrático en comunicación –y, en general, de las ciencias sociales– como un problema de articulación productiva con el proceso de cambio e innovación de nuestra posmodernidad. En ello nos jugamos el futuro y, en nuestros países periféricos, la posibilidad misma de desarrollo. Convendría subrayar sobremanera este hecho porque el campo iberoamericano en comunicación no es del todo consciente de esta particularidad característica de nuestro tiempo y de la división internacional

del trabajo cultural en el capitalismo cognitivo o, como califica Groys, de la verdadera naturaleza de la nueva economía cultural. Frente a esta praxis teórica negacionista convendría recordar que, en la era del trabajo inmaterial, en la era del acceso y la cibercultura, la «fábrica social» se fundamenta, más allá o más acá de Marx, en un proceso de trabajo.

Como hemos tratado de razonar a lo largo del libro, por mucho que desde la década de los ochenta las grandes fábricas, los astilleros, las minas, los lugares comunes del trabajo fabril y de la clase obrera fueran difuminándose en las pantallas de la sociedad del espectáculo, dando la sensación de evaporización de la mediación social en la estructura de clases; por incisiva que resulte, en fin, la pérdida de referentes de los grandes medios de comunicación, acentuada con las nuevas tecnologías de personalización del consumo, y por distraída que se nos antoje, en suma, nuestra percepción del nuevo contexto vital, no podemos dejar de soslayar –como enseñara Benjamin– que, pese a todo, ahí siguen los barcos, las vigas, el carbón y el acero, el silicio de nuestras máquinas de interacción social y la arquitectura de las catedrales del capital, los nuevos templos del consumo, iluminando nuestra era neobarroca (que, como antaño, sigue obsesionada con la verticalidad y en procurar el cielo por asalto, mientras otros oteamos el horizonte, a ras de suelo, tratando de percibir, cual *flâneur* –distraídos, ciertamente, pero atentos–, con el oído pegado al raíl de los circuitos de intercambio, empeñados como estamos en escuchar los latidos o, mejor aún, si de metáforas de trata, el sonido de las bielas del tren de la historia en marcha).

En esa voluntad de percibir, de saber escuchar y sentir, radica la recomendación de Pasolini, que hacemos nuestra como exigencia de mayor reflexividad sobre la praxis del conocimiento, vital, como hemos apuntado, incluso más allá del avance de nuestro campo científico, pues eludir este compromiso histórico tiene sus consecuencias. Al asumir el riesgo intelectual de la incomprensión, el rechazo, la animadversión o, simplemente, el aislamiento, el pensamiento crítico (que se distingue, siempre lo ha hecho históricamente, más que nada por su capacidad de interrogación, por su potencia interpelativa y reconstruccionista, además de por su voluntad utópica anticipatoria) debe seguir avanzando en su espíritu iluminista a partir de tres condiciones o reglas básicas de fundamentación que, sin duda, contribuyen a orientar los nuevos retos de la investigación social en el actual estado de cosas:

– La observancia de la estructura social que determina el conocimiento científico, como punto de partida con el que proceder a la mediación material del saber sobre la representación, en tanto que discurso.
– El compromiso histórico con el nivel de conciencia posible.
– La voluntad ética de la virtud ejemplificadora y, en consecuencia, la enseñanza como pedagogía de la comunicación.

Permita el lector destacar de los tres principios reseñados el último, la ciencia y la educación o la cultura al servicio de los grupos subalternos, pues se nos antoja, en los tiempos que corren, un reto capital para la economía política del conocimiento, al remitirnos, en un nivel epistemológico, a la función social del saber como pedagogía liberadora, como política cultural en pro de la democracia, para enseñar –como recomendara Gramsci– todo lo que interesa al corazón del pueblo y a sus ideas, en forma de reflexividad dialógica, lo que sin duda alguna, ahora más que nunca, debiera estar en la base de todo programa de economía política o de lo que debiera ser una nueva teoría crítica de la mediación, concebida a partir de la hermenéutica diatópica. Esta virtud o cultivo de la exigencia del compromiso histórico, por un lado, pero sobre todo la voluntad ética de la virtud y la ilustración como pedagogía democrática del poder de la mediación está, o debería estar, en la base de todo proyecto de ciencia al servicio de la sociedad.

En particular, como bien sabe el lector, en ciencias sociales analizar todo fenómeno o problema de la realidad implica un ejercicio de comprensión integral de la dialéctica del cambio social, de un análisis de las transformaciones tecnológicas, culturales y económico-políticas que «afectan a las formas de representar, del construirse la verdad y la memoria, el deseo y sus *pregnancias,* las proyecciones y expectativas que el ser humano sitúa en el espectro de las prácticas simbólicas y culturales en relación con la autocomprensión que le es dado alcanzar de su propia existencia, como individuo pero también en cuanto a su pertenencia e inclusión en las comunidades con que se identifica, en las que se reconoce» (Brea, 2007, p. 151). Un ejercicio este de suma importancia para el avance del conocimiento, que nos obliga a pensar sobre las posiciones del investigador, que apunta a explicitar el marco de los lugares de observación, pensando las connotaciones del mirar y comprender humanos. Por tanto, pensar los puntos de observación es apostar por un *análisis sintomático* que

debe hacer emerger lo real, proyectando nuevas prácticas instituyentes, un nuevo pensamiento y praxis social para pasar de la cultura de la resistencia a la razón emancipadora en movimiento. Tareas todas ellas dirigidas a subvertir el universo simbólico mediatizado por el fetichismo de la mercancía y desplegar un esfuerzo de reenunciación del trabajo del mercado sobre el imaginario social, capaz de articular el antagonismo en la creación entre el circuito de producción y el consumo de bienes simbólicos. El objetivo definitivo de esta forma de práctica teórica es fundar un espacio público liberado para la ciudadanía, una esfera pública no estatal para las multitudes. Pero esto no es posible si no asumimos el desplazamiento, o paralaje, de la posición del observador:

– Del intelectual como vanguardia al dispositivo de reflexividad en común.
– Del intelectual intérprete omnisciente al codificador reductor de complejidad.
– Del pensador textualista y logocéntrico al productor de acontecimientos y rupturas del relato espectacularizado y cosificante de la industria de la cultura y el sistema de ciencia y tecnología.
– Y del intelectual adusto y monológico al irónico paralaje de campos de observación transversales.

En coherencia con esta visión praxiológica, la función de la investigación social debe ser recuperar el plano de la inmanencia y su potencia transformadora, ha de fungir en su verdadera materialidad y realizarse en su despliegue como escritura, en forma de verbo hecho carne, si me permiten la expresión, de manera carnavalesca, por medio del disfraz del humor. Recordemos la cita expuesta en la lectura del trabajo de Juan Carlos Rodríguez. No olvidemos en fin que «solo al convertirse en humor el lenguaje puede convertirse en crítica. La magia de la auténtica crítica aparece precisamente cuando toda falsificación entra en contacto con la luz y se derrite. Lo que queda es lo auténtico: las cenizas. Nos reímos de ello. Quienquiera que emita luz en profusión acabará por iniciar esta divina empresa desenmascaradora que llamamos crítica» (Eagleton, 1998, p. 235). Una tarea que implica la problematización, entendida en el sentido marxiano, no como respuestas a las preguntas de investigación, sino más bien como la capacidad de formulación de preguntas inteligentes; esto es, como la potencia que distingue y clasifica las distintas variables que

componen y determinan la realidad. «Todo lo que exige o necesita problematización argumentativa, supone un ejercicio cognitivo abierto como experiencia para plantear problemas, construir saber, cuestionar sentidos y problematizar la realidad» (Herrera, 2005, p. 103). Y, en esta tarea continua, la crítica necesita *deconstruir* con ironía, con capacidad de asombro y atención por lo auténtico, con la alegría de vivir, por ser libre para denunciar que, como advierte Žižek, «la verdadera utopía es la creencia de que el sistema mundial actual puede reproducirse de forma indefinida; la única forma de ser verdaderamente realistas es prever lo que, en las coordenadas de este sistema, no tiene más remedio que parecer imposible» (Žižek, 2008). Simplemente, porque no nos deja vivir, porque nos cercena y destruye el ser como potencia en una vida de pasiones tristes, porque no es cierto que la verdadera felicidad sea austera. En nombre de la risa y la libertad, debemos seguir cantando y soñando con nuevas islas y espacios de liberación y defensa de lo procomún, aprendiendo, lógicamente, de las historias ocultas y silenciadas. Como hemos tratado de ilustrar, si la modernidad, que se presenta como lo nuevo en contraposición con lo arcaico y residual, como lo progresivo y avanzado frente a lo tradicional o atrasado, opera por reproducción de lo igual o serialización de lo mismo, la defensa de la singularidad, de la potencia creativa de los sujetos es tratar de experimentar, en palabras de Adorno y Horkheimer, el actuar y padecer reales, reconocer la potencia liberadora de la vida y del deseo de las multitudes, en el paso, de acuerdo con Boaventura de Sousa Santos, de la inteligencia universalista a la hermenéutica diatópica de una modernidad sensible y una inteligencia plural que trasciende el epistemicidio de la modernidad occidental colonizadora.

Considerando todos estos desplazamientos lógicos, la agenda de trabajo del científico social, del pensador, intelectual o analista, en tanto que dispositivo de reflexividad, pasa, por ello, y al menos, por priorizar y comenzar a pensar:

– la nueva economía política del conocimiento,
– la expresión del conocimiento de una nueva cultura postalfabética,
– la reflexividad sobre las formas poscronotópicas de representación y articulación sociopráxica,

siendo en todo momento conscientes de que «el espacio en el que se desarrolla la negación, no está debajo del objeto, sino a su lado, en la

diferencia, la alteridad, las otras posibilidades» (Eagleton, 1998, p. 93). Ello requiere,

– el desarrollo de nuevas metodologías transformadoras y culturas de investigación,
– y el compromiso con una política crítica de la memoria y la representación.

Si recuperar el pasado, decíamos en la introducción con Manuel Sacristán, es estratégico, pensar en, con, desde y por la historia; con este legado, pensar los derechos y problemas políticos de la nueva cultura posmoderna en la aldea global, se nos antoja vital. La hipótesis de Pasolini así lo demuestra en su crítica a la sociedad del consumo de su tiempo. Pero situarnos hoy en ese horizonte necesario de proyección del principio esperanza tiene sus dificultades. El intelectual en esta cultura es considerado un loco o desviado social, un artista, en el sentido originario y extravagante del término, y utilizo la palabra en su sentido original, etimológicamente. Si la sociedad del crecimiento continuo está condenada a perecer en medio del conformismo y la neurosis, de forma semejante a los personajes brechtianos de la ciudad de Mahagonny, el intelectual debe predicar en el desierto de lo real, más que como el profeta que lee el Evangelio según San Mateo, como un simple bufón que desnuda con verdades y humor el imperio. Como nos enseñó en vida Jesús Ibáñez, más que subversivos, en ocasiones es más operativo ser perversos. Pues sabemos, cosas de intelectuales, que la locura, como decía Leopoldo María Panero, no se cura.

No quisiéramos, no obstante, des/barrar sobre el sentido de nuestra argumentación. A lo largo del libro, hemos trazado los elementos conceptuales y aportes teóricos para una teoría social de la mediación materialista. A partir del legado de Marx y la Escuela de Frankfurt, hemos tratado de abordar las matrices epistémicas de una lectura marxista de la comunicación y la cultura que contribuya a interpretar los procesos que tienen lugar con la revolución digital. Pensar con Marx hoy, decíamos, exige una relectura otra de la teoría del valor y una actualización de cuestiones sustantivas sobre la mediación que tradicionalmente, como afirmara Dallas Smythe, han constituido el agujero negro del marxismo. Considerando algunas de las ideas expuestas sobre el capitalismo cognitivo

y la necesaria asunción crítica de la mediación social de la práctica teórica, quisiéramos concluir este volumen con un análisis de las formas de captura y colonialidad del saber que impone hoy la lógica del capital.

En las siguientes páginas, vamos a desglosar algunas ideas anticipadas en anteriores capítulos para esbozar una crítica de la explotación del cognitariado y los trabajadores culturales en la era del, llamado por algunos, capitalismo cultural.

## DETERMINACIÓN Y AUTONOMÍA. LA DIALÉCTICA DE COLONIZACIÓN DEL PENSAMIENTO

La determinación y naturaleza contingente de toda producción social de conocimiento hoy se torna más que evidente con el proceso de industrialización que envuelve la tarea de pensar en una academia crecientemente colonizada por la lógica totalizante de la capitalización y el tecnocratismo. Ello implica un problema relativo a la sociología del conocimiento, en el sentido de problematizar las nuevas formas de práctica teórica en los contextos histórico-culturales contemporáneos, desde el punto de vista −en términos de Benjamin− del *sensorium* del actual modo de información que introduce el capitalismo cognitivo. Los efectos empírico-teóricos, frente a las derivas de los nuevos contextos socio-técnicos −propiciados por la reestructuración del modelo de acumulación capitalista y las lógicas de apropiación privada del saber que afectan hoy a la práctica académica en comunicación, así como al conjunto de las ciencias sociales–, constituyen en este sentido un problema epistemológico central que debe ser considerado desde una lectura materialista del quehacer intelectual; dado que están presentes en la vida del *cognitariado,* definen y gobiernan su organización y *modus operandi,* con el que han de compatibilizar viejos principios y modos de concepción de las ciencias sociales y las humanidades clásicas ante exigencias productivas e instrumentales inmediatas, que son impuestas por las agencias y nuevos actores del sistema de ciencia y tecnología, universalmente y, de forma muy particular, en el caso de España. Frente a esta lógica, la crítica al capitalismo cognitivo y la defensa de una comunicología abierta pasa por abordar la cuestión central de esta discusión: reconocer o no la naturaleza comunal del conocimiento.

Más allá de las tesis del *general intellect* de Marx, en la era moderna el capitalismo ha impulsado el principio comunitario de organización del trabajo científico defendido por los clásicos del funcionalismo sociológico. Y ello significa un modelo de reproducción del capital cognitivo basado en prestaciones y contraprestaciones, en socialización y acceso libre, en una visión, en fin, de servicio público. Un análisis general de los procesos de sobredeterminación de la práctica teórica de la comunicología actualmente muestra, sin embargo, la imposición de otra lógica de organización a partir de marcos de regulación del trabajo científico que niegan la autonomía y toda posibilidad de una economía social del conocimiento, tal como trataremos de demostrar.

Así, si, en el llamado capitalismo cognitivo, se fragmentan los cronotopos y la atención se expande, proliferando soportes, espacios y experiencias singulares que rompen con la linealidad y alteran el ecosistema cultural del mundo del trabajo y del consumo, tanto como el propio ámbito académico, parece lógico reconocer la pertinencia de problematizar la mediación social de la ciencia comunicológica. La nueva economía política de los bienes comunes en la era de la información plantea, por ejemplo, el problema de las reglas prácticas que permiten reproducir los recursos compartidos y, como apuntamos, las formas institucionales de organización del conocimiento. Todo un reto que viene apuntándose en los estudios económicos desde la perspectiva neoclásica. De ahí que resulte prioritario comenzar a transitar el camino perdido de la voluntad emancipadora del juicio de la razón como fundamento, empezando por la asunción de algunas tesis sobre capitalismo cognitivo que cabe advertir con la mediación social general de la lógica de valor que hoy permea, incide y condiciona la práctica teórica de un sujeto del trabajo intelectual (objeto, indudablemente, al mismo tiempo, de un proceso de captura y subsunción sin antecedentes en la era del capitalismo industrial). Considerar esta idea es un primer paso para, en un nivel metateórico, discutir la realidad particular, observable en lo concreto de nuestro entorno, de la investigación en comunicación, aquí y ahora, desde la lectura unitaria del discurso crítico materialista que nos permite traslucir las formas opacas de falsa transparencia que configura el campo social de investigación, tanto en el quehacer de la comunicología como en el modo de pensar y escribir en nuestro tiempo.

## LOS DESBORDES DEL *HABITUS*

El rector de una conocida universidad pública en España fue denunciado, no sin estupor por parte de tertulianos y comentaristas, por más de diez plagios en sus artículos académicos, sin que las autoridades educativas nacionales y autonómicas se inmutaran, hasta resultar insostenible la situación por la polvareda levantada en el espectro mediático. La anécdota, lejos de resultar una anomalía, resulta ilustrativa del espíritu ilustrado de nuestro tiempo, marcado por la negación de la conciencia de lo real concreto, la pura abstracción y el fetichismo figurado de la mercancía. En algunos de sus pasajes más conocidos, Marx ilustra la larga historia de despojo y expropiación desde finales del siglo XV hasta el XIX, y podríamos continuar con este relato hasta nuestros días. La historia del capitalismo no es otra cosa que la historia del pillaje y latrocinio que reproduce, a sangre y fuego, la instauración de nuevas relaciones de producción con la violencia como base y fundamento de toda posibilidad de acumulación. Que hoy asistimos a un cambio del modelo de explotación capitalista es evidente. Por ello, el caso señalado, lejos de ser una excepción a la norma en la ética o el deber de la máxima autoridad académica, conviene interpretarlo como un síntoma de la lógica privativa que amenaza con arruinar el saber, la academia y la propia capacidad de reproducción de nuestra sociedad, en la era de la lucha por el código. Pues, como hemos tratado de explicar, ninguna sociedad puede reproducirse si no comparte un mínimo repertorio de conocimiento en común. El cuerpo social exige conocimiento, científico o no, distribuido, afirmábamos. El grado de socialización condiciona, a este nivel, la dinámica histórica. Por ello, como argumentamos a propósito de la teoría del valor, las tesis críticas del capitalismo cognitivo son pertinentes, cuando menos en este punto, al situar el reto de la relación ciencia/sociedad desde nuevas matrices y fundamentos para la crítica consciente y transformadora.

No vamos a extendernos más de lo preciso en el desarrollo de este razonamiento que en parte hemos ya anticipado en el capítulo sobre la ideología y la teoría del valor. Dado que ya hemos expuesto las principales ideas en capítulos anteriores, vamos a tratar de profundizar en aquellos elementos que más nos interesan para comprender de qué hablamos cuando hablamos de colonización de la investigación en comunicación.

Sabemos que la historia y la sociología de la ciencia demuestran las complejas y profundas relaciones intrincadas entre la práctica académica y los procesos productivos, culturales y geopolíticos que son innegables y que deben ser problematizados, especialmente en la llamada sociedad del conocimiento. De acuerdo con Boltanski, «la distinción entre el mundo y una realidad construida mediante estructuras dadas que permitan estabilizarlo representa un elemento crítico esencial en el régimen de dominación característico de las democracias capitalistas. Este régimen se fundamenta en la [ciencia y la] técnica. Lo que caracteriza al mundo es ser lo que es y no poder ser de otro modo. Pero es en esta única diferencia esencial la que, precisamente, distingue al mundo de la realidad; un mundo que no conocemos y que no podemos pretender conocer desde un enfoque totalizador. Ahora bien, en la metafísica política que subyace a esta forma de dominación, el mundo es precisamente lo que podemos conocer ahora, a través del poder de la ciencia, es decir, de manera indisociable de las ciencias naturales y las ciencias sociales o humanas» (Jensen, 2015). Es habitual en nuestro tiempo justificar esta dicotomía para instaurar una suerte de investigación administrativa al servicio del mercado. En este sentido, el neopositivismo hegemónico se impone con la paulatina extensión de la lógica de la propiedad privada y la mercantilización de la ciencia de forma acrítica, al aislar, histórica y socialmente, el quehacer intelectual del contexto de referencia. Más aún, hoy la universidad, como critica Chomsky, ha sufrido el asalto del neoliberalismo. La imposición del *copyright* en las políticas de ciencia y tecnología es un hecho, mientras se extienden las diversas formas de restricción de los accesos al conocimiento de dominio público. Ello se ha traducido en una *«commodification»* bajo hegemonía de grandes corporaciones en el proceso de producción y reproducción del saber. Hemos demostrado, en el epígrafe sobre la mediación social de la ciencia, cómo esta lógica se inicia en Estados Unidos, con especial intensidad a partir de la década de los ochenta, durante la administración Reagan, si bien desde la de los setenta se observa «la extensión de la aplicación de las patentes a dominios nuevos, en particular el de las artes, las letras y en general la creación, pero también en el de la vida. Procedimientos comerciales, programas informáticos, sustancias contenidas en las plantas, pueden ser ahora objeto de patentes mediante una asimilación del descubrimiento científico a la invención comercializable. Igualmente, los derechos de los propietarios de patentes han sido

reforzados, tanto a nivel nacional como internacional, y su duración se ha extendido» (Laval y Dardot, 2015, pp. 131 y 132).

El desarrollo exponencial de los sistemas de información y conocimiento plantea de hecho, se ignore o no, nuevas problemáticas en materia de economía social del conocimiento comunicológico, que deben ser objeto de consideración por la propia comunidad académica, no solo por las implicaciones geopolíticas que tienen para el desarrollo, sino por el propio sentido social de la práctica investigadora en el marco del nuevo espíritu del capitalismo. Son de hecho ya conocidas las consecuencias del proceso de captura y acomodamiento de la investigación comunicacional en España, comenzando por el reinado del pensamiento débil y la vulnerabilidad del investigador derivada de la lógica del *dumping,* la publicidad engañosa, los desequilibrios y la concentración de poder en el campo del conocimiento, que hoy dibuja un escenario no habitable para la concepción de servicio público de la investigación en el ámbito académico; y continuando con la colonización del modelo de organización de las universidades y la comunidad académica en tiempos de ausencia de conciencia por exigencias del libre comercio, que amenaza la propia posibilidad del trabajo científico entre el efecto Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA) y las corporaciones que cotizan en bolsa con los índices de impacto.

Al respecto cabe recordar que la ciencia cercada ataca el principio comunitario intrínseco a la naturaleza del trabajo intelectual, en la medida en que rompe la necesaria lógica de reciprocidad consustancial a la idea moderna de comunidad académica. Lo común, del latín *munus,* exige prestaciones y contraprestaciones, deuda y don, deber y reconocimiento en una cooperación productiva de libre intercambio que, cuando se bloquea –por ejemplo, imponiendo la lógica de la repetición frente a la creatividad, o directamente limitando el debate y deliberación entre pares– impide el progreso general del conocimiento. En otras palabras, no puede haber puesta en común si los accesos son restringidos, ni representatividad pública de la ciencia si esta queda cercada por oligopolios comerciales. Esto es, el imperio de la mercantilización de la ciencia anula toda *coobligación* que da consistencia a la comunidad científica y a la cultura académica de *inter pares*.

Si bien el neoliberalismo ha tendido a ocultar lo que en realidad es un hecho, las homologías y conexiones hoy existentes entre el sistema

productivo y el sistema de ciencia y tecnología –quizá por ello no planifica consciente y sistemáticamente los procesos de articulación sociocultural y tiende a confiar en la panoplia argumental de la difusa noción de destrucción creativa–, en la era del capitalismo cognitivo, el análisis correlacionado demuestra cómo la comunicología, al igual que cualquier otro campo social de conocimiento, ha modificado su razón de ser, renunciando a un principio consustancial a la ciencia y la sociedad moderna: la reflexividad. De ahí que la crítica teórica sobre el quehacer de la investigación pase por una mediación reflexiva entre actividad productiva y formación del talento humano, haciendo real la potencia transformadora del saber de la disciplina del capital a la autodisciplina de la fuerza creativa. No otra cosa es la emancipación que, como explicara Castoriadis, el permanente afán de autosuperación y, en política pública, la dirección económica, política y cultural, que en nuestro caso debería significar el paso:

– De la fuga de cerebros a la acumulación de talento y capital cognitivo.
– De la escuela privada y de pocos a la educación para todos.
– Del conocimiento cercado al saber concebido como bien común.
– De la penuria y economía del conocimiento basada en la escasez a la excelencia como valor compartido.
– De la educación instrumental a la educación innovadora.
– De la maximización de ganancias y la lógica del lucro (hoy cuestionada como modelo en Chile) a la socialización de saberes.
– De la universidad fábrica social fordista a la economía social del conocimiento.
– De la universidad reproductiva de saberes muertos a la universidad viva y transformadora de educación para el cambio social.
– Y del I + D + i a la agenda de Investigación Responsable, el Emprendizaje Social y Solidario y la Innovación (IR + ESS + IS).

De acuerdo con esta filosofía, la vindicación de la comunicología abierta no es sino la apuesta por una transición del trabajo muerto y los paraísos fiscales al trabajo vivo, a la educación como espacio de construcción, en el paso de lo individual a lo social-colectivo y de lo privado a lo público-comunitario.

La cultura y el modo de producción del capitalismo cognitivo, tal como explica Jameson, se han fusionado produciendo la subsunción del trabajo

intelectual bajo las exigencias neopragmáticas de circulación, en una suerte de tiempo pseudocíclico del que la comunidad académica es poco consciente, pese a la afectación inmediata sobre su trabajo. Los organismos nacionales e internacionales de ciencia y tecnología imponen así el dogma fundamentalista del neopositivismo, la razón de la existencia constatada de un orden inmutable al cual están sometidos todos los acontecimientos, incluidas las agendas, métodos y preguntas aceptables por hacer en investigación social. En este escenario, el reto del pensamiento crítico pasa por reconocer esta lógica para, desde una posición antagonista, definir otras maneras y formas de interlocución distintas a la lógica de captura que impera hoy en la academia en la vigente dialéctica de transformación.

Que el universo de referencia del trabajo investigador ha cambiado es innegable. Alessandro Baricco proponía hace años un ensayo sobre la mutación. Tanto el universo comunicacional como la universidad, y la función académica, son objeto de una acelerada transformación cuyas consecuencias resultan a todas luces imprevisibles. Hoy por hoy somos conscientes de que el modo de pensar, conocer y escribir ha sido alterado, validando la idea materialista de las ideas preñadas de presente-futuro de acuerdo con el modo de organización de la reproducción social. Nada nuevo bajo el sol, al menos en la tradición científica de la que somos herederos. Siempre hemos pensado que toda actividad investigadora presupone una práctica teórica mediada por la sobredeterminación de la actividad creativa.

Un modo de producción es una relación social compleja que está en la base y lógica de la mediación social de las formas de pensamiento y enseñanza. Esto es, no hay posibilidad de conocimiento comunicológico, como hemos señalado, sin trabajo. Toda mediación cognitiva es o presupone un proceso de producción. «Esto implica que es el resultado del trabajo de la imaginación humana para elaborar ideas, conceptos, sistemas de ideas que articulan un margen más o menos amplio de dimensiones de la vida social que nos permitan comunicar lo que consideramos los procesos estructurantes o las formas más o menos permanentes o regulares en el tiempo en las que se están organizando las sociedades, los modos de su cambio e inclusive las experiencias individuales en el seno de ellas» (Tapia, 2013, p. 41). Eludir esto es negar la dimensión constitutiva esencial de toda obra o pensamiento, cuando no idealizar la llamada sociedad cognitiva. Por ello resulta necesario repensar las mediaciones que atraviesan y definen, en la actual fase de desarrollo histórico, el llamado capitalismo cognitivo,

inclusive si hablamos de producción y difusión del conocimiento o en términos estrictamente académicos. Pues, ciertamente, el mundo ha cambiado y, con él, el sentido, condiciones materiales y dinámica de la escritura y producción en sí del saber social necesario. Nuestra actividad intelectual vive una intensa mutación y exige, en lógica coherencia, ser objeto de consideración en profundidad para dar respuesta a los retos civilizatorios que vive la humanidad. Con este afán, el presente capítulo quiere concluir, como empezamos, cuestionando el sentido y la función de la teoría crítica de la mediación, tratando de reflexionar sobre la creación intelectual y la comunicología ante los nuevos cercamientos que median la actividad científica por los diferentes regímenes de propiedad en los cuales nos movemos, poniendo en escena las discusiones clave, buscando *deconstruir* y descolonizar los escenarios en los que se debaten y se imponen estas agendas en la práctica concreta de investigación, dentro y fuera de nuestras universidades, a fin de promover una concepción otra de la comunicología, en la lucha por el código, esto es, en la disputa por una práctica académica, política y social en defensa de una economía social del conocimiento y de los bienes comunes frente a agendas, políticas científicas y dispositivos de difusión que cercan y limitan la creación intelectual por la exigencia de acumulación y valorización capitalista. En particular, si bien es cierto que la determinación y naturaleza contingente de toda producción de conocimiento social es hoy notoriamente superior a otras etapas históricas por el paulatino proceso de industrialización que envuelve en nuestro tiempo la tarea de pensar en un sistema de ciencia y tecnología crecientemente colonizado por la lógica abstrusa de valorización, no menos cierto es que se perciben hoy graves problemas ordinarios que deben ser abordados, específicamente desde la crítica de la ideología, en el sentido de tratar de problematizar las nuevas formas de *práctica teórica* que impone el capitalismo cognitivo.

Iniciábamos nuestro capítulo señalando que los efectos empírico-teóricos y las posibilidades abiertas por las derivas de los nuevos contextos socio-técnicos, propiciados con la reestructuración del modelo de acumulación capitalista, son más que notorios y graves en el campo, manifestándose en diversas formas de desequilibrio y falencias. Están presentes, decíamos, en la vida precaria del *cognitariado,* de los jóvenes investigadores en comunicación, definen y gobiernan su organización y el *modus operandi* con el que han de compatibilizar viejos principios y modos de concepción

de las ciencias sociales inéditas junto a nuevas exigencias productivas inmediatas que imponen a fuerza, universalmente, las agencias y nuevos actores del sistema de ciencia y tecnología sin apenas resistencia.

En este contexto, apuntábamos páginas atrás que urge abordar, desde una perspectiva crítica, numerosas cuestiones por pensar y definir a este respecto. En particular, entre otras problemáticas, resulta perentorio contribuir a desarrollar:

– El estudio de las formas de la subsunción del trabajo académico en la comunicología por el capitalismo cognitivo contemporáneo.
– El análisis de las políticas públicas del sistema de ciencia y tecnología y las nuevas formas de neocolonialismo comunicacional.
– La imposición de nuevas gramáticas en la escritura académica.
– Las contradicciones de la difusión del pensamiento comunicacional y los límites al desarrollo científico que imponen los oligopolios del conocimiento.
– La crítica teórico-metodológica de los sistemas de indicadores de impacto y sociometría como cercamiento del trabajo creativo.
– La problematización del derecho de propiedad intelectual y la defensa de sistemas de acceso libre para una comunicología abierta.
– La investigación de las formas de institucionalidad favorables a una economía de los bienes comunes del conocimiento comunicacional y la democratización de la práctica científica.
– O la transdisciplinariedad que las humanidades digitales y los modos de investigación en red, mediados tecnológicamente, introducen a modo de nueva cultura o estilo de investigación al nuevo sujeto cualificado del conocimiento.

Ahora bien, la asunción de tales retos teóricos, hoy por hoy, no aparecen, por lo general, en la agenda de trabajo de grupos e investigadores nacionales. Antes bien, son temas marginales e invisibilizados en las publicaciones, pese a la creciente conciencia de los trabajadores intelectuales sobre la importancia y centralidad que adquieren tales problemas de forma ordinaria en el trabajo académico. En parte, tales cuestionamientos tienen lugar en un contexto estructuralmente hiperconcentrado y bajo el dominio del relato neoliberal. Los indicadores de Google Academics o los monitoreos de fuentes de Google Search prevalecen de hecho en los sistemas nacionales de organización del saber.

Frente a la tradición de la filosofía de la sospecha y la organización autónoma de la actividad investigadora, que debería prevalecer para una articulación verdaderamente productiva de la actividad científica, hoy los responsables de evaluación y acreditación de la mayoría de gobiernos, con independencia de su lineamiento político, replican acríticamente el *mantra* de los actores corporativos transnacionales, incidiendo negativamente en la pérdida de autonomía del campo académico por el metarrelato de la eficiencia y el discurso de la calidad total, cuya lógica permea, como ha revelado en su genealogía Armand Mattelart, el propio modelo de construcción de la sociedad del conocimiento.

Decía con razón Lukács que no todo lo nuevo es progresivo. De hecho, en la proclamada era de la educación expandida hemos vivido un creciente deterioro del sistema universitario y una paulatina privatización del dominio público en este ámbito, tanto que hoy el propio sistema nacional de investigación de la mayoría de países depende de plataformas concentradas de información y conocimiento que marcan las reglas de la meritocracia académica, en un proceso de clara transferencia de recursos del Estado a corporaciones privadas. Por ello, algunas entidades como el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) han apostado en firme por la Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (REDALYC) y los repositorios abiertos de conocimiento. El Portal de Revistas de Ciencias Sociales y Humanidades registra más de 730 publicaciones y 270.000 artículos a texto completo. La masa crítica de este espacio debiera considerarse una iniciativa de referencia en política de ciencia y tecnología. Pero en el marco de referencia de las autoridades científicas dominan las compañías del Norte: Elsevier, Thomson Reuters y otras que imponen una *netputación* del todo dudosa, porque existe una opacidad constitutiva sobre los dispositivos de valorización de estas plataformas en su proyecto hegemónico de dominio de la práctica académica colonizada. Esto es, la lucha por el código es la liberación de algoritmos que hoy las corporaciones protegen y justifican, como antaño en el modo de producción feudal el estamento sacerdotal limitaba el libre acceso a las fuentes de referencia para reproducir su posición social y económicamente privilegiada. La econometría reedita así hoy, en la evaluación de la productividad académica, la historia como farsa de los nuevos mandarines de la cultura en nuestro tiempo.

Los *rankings* de universidades, revistas y, al tiempo, de departamentos y centros de investigación, la cultura de libre competencia y productividad del sistema científico-técnico marca en esta dirección una ruptura, como consecuencia, con el principio de cooperación que ha de regir, necesariamente, en la comunidad académica para el progreso general del conocimiento. En otras palabras, como hemos señalado en diálogo con David Harvey a propósito de la teoría del valor, conforme avanza esta lógica *parametral* del capitalismo cognitivo se impone una cultura privativa, de alienación del conocimiento de su origen público y común, como exigencia primordial de la actividad investigadora. Una clara constatación, o efecto más pernicioso, de esta lógica social es la invisibilidad del campo regional y el neocolonialismo del Norte. Apenas unas pocas revistas latinas aparecen en Web of Science, pese a la leve mejora en los últimos años. Las políticas de ciencia y tecnología imponen además el criterio de la difusión, no la calidad, como elemento o indicio de validación de la productividad científica, lo que termina reforzando el mismo proceso de neocolonialismo, en este caso angloamericano. Sin entrar a cuestionar la calidad de los productos difundidos en este modelo foráneo, lo cierto es que la imposición del inglés como lengua franca, sin discusión alguna, es el resultado de una política científica que socava las bases culturales propias, aceptando una lengua –una y solo una– como lengua vehicular no solo en organismos internacionales, sino incluso en las propias publicaciones académicas, por primera vez en la historia después del latín. La paradoja es que en espacios como la Unión Europea, que habla de ciencia y sociedad, donde se han invertido millones de euros –y antes ecus– para fomentar la diversidad y pluralismo lingüístico, con redes como los Centros de Documentación Europea (CDE), finalmente se termina por justificar el monolingüismo por razones presupuestarias. Se niega así la dimensión cultural, consustancial a todo proceso de mediación social, como sucede con Bolonia, para validar, como trasfondo, la filosofía TINA (no hay alternativa posible), en las formas de producción y transmisión del conocimiento, del mismo modo que, obviamente, en los contenidos curriculares de la enseñanza.

Señalábamos páginas atrás que sin reciprocidad y equidad no hay conocimiento posible. Solo así, bajo esta condición, es factible el círculo virtuoso de construcción de comunidad científica y de excelencia. Bien es cierto que la lógica *managerial* de los círculos de calidad y el modelo

toyotista ha impuesto, hace algún tiempo, un régimen o práctica académica de rendición de cuentas, poco habitual, ciertamente, en la lógica tradicional de funcionamiento del campo, por ejemplo en España. Pero hoy los índices, *rankings* y política de competencia que orientan la acción de los sistemas de producción intelectual anulan toda la potencia del principio de comunalidad en el trabajo científico. La colonización de las formas mancomunadas de investigación y docencia es un hecho. Por eso hablamos de subsunción del trabajo intelectual por el capital.

Esta captura no es posible sin el papel dominante del capital financiero. Los fondos buitre y el capital ficticio dominan no solo el ámbito de los medios de comunicación, sino también la propia producción científico-técnica, tal como vimos en la crisis de las punto.com. Conocidas son las conexiones de *lobbys,* como el Grupo de Diarios de América, con el capital financiero internacional o la dependencia de las agencias de prensa internacionales como REUTERS de quienes procuran, vía *agenda setting,* imponer ciertas coberturas de la crisis. En menor medida, sin embargo, se ha abordado la relación del capitalismo financiero con la investigación y la práctica académica, pese a la inmersión cotidiana de los comunicólogos en una lógica de captura y expropiación, de acumulación por despojo, propia del capital rentista, siguiendo la cultura de subasta y especulación que instituye el capital ficticio. Dos ejemplos ilustrativos de esta lógica son, en primer lugar, la transferencia de recursos propios, salariales, del investigador al pago de traducciones y derechos de publicación en plataformas privativas que explotan el trabajo académico e incluso detraen recursos del cognitariado; el otro ejemplo es la lógica del cálculo que rige la función editorial de las revistas académicas, más preocupadas en índices de impacto y cotización en la bolsa de los conocimientos validados como sistema de valorización (ficticio) que por la calidad de los contenidos y objetos de conocimiento, hasta el grado que algunas publicaciones consideran que el rechazo, en una clara operación de cálculo interesado, de en torno al 90 o 95 por 100 de los originales recibidos garantiza un posicionamiento y un factor de impacto mejorado. Es decir que los propios editores (y las editoriales consorciadas como oligopolios dominantes) imponen una lógica de escasez de espacios, canales y procesos de difusión del saber como forma necesaria de valorización de su propio medio de producción (y difusión), en una incansable competencia cuyo resultado evidente es la depauperación de los contenidos, la selectividad y exclusión

de un amplio contingente de investigadores (destrucción creativa) y, tendencialmente, la homogeneización por la exigencia de citaciones y creciente autorreferencialidad que demuestran estos escasos espacios y las agencias de calificación (privadas) que definen dichos criterios con total opacidad, imitando así, paradójicamente, el propio procedimiento de las agencias de riesgo y calificación en los mercados de futuro. Es por ello que, en 2013, organizaciones como el Wellcome Trust y el Consejo de Financiación de Educación Superior para Inglaterra suscribieron la Declaración de San Francisco de Evaluación de la Investigación (DORA), que opta por que los factores de impacto sean desechados como base para las decisiones de financiación, de nombramientos y ascensos.

Desde este punto de vista, y considerando en coherencia los argumentos y elementos hasta aquí expuestos, la universidad, y específicamente la comunicología, debe confrontar el capitalismo cognitivo en su terreno y volver a aprender a pensar, en el nuevo contexto de subsunción del trabajo intelectual, preguntas intempestivas como plantea el colectivo IDOCENTIA:

> ¿En qué se convierte el ejercicio de la docencia cuando se considera una actividad de segunda, al tiempo que se estandariza e instrumentaliza la relación pedagógica? ¿En qué se convierte la investigación sometida a criterios y *rankings* que valoran principalmente lo cuantificable, exhibible y comercializable? (Fernando Savater, 2016).

No vamos a extendernos en el análisis a todas las preguntas implícitas en este cuestionamiento que remitirían a una discusión en profundidad sobre el sentido de la docencia en términos de filosofía de la educación. No es el objeto principal de este aporte al debate. Pero sí cabe derivar de tal razonamiento la constatación, a modo de hipótesis de trabajo, de que hoy se impone una investigación administrativa, sometida, desequilibrada, instrumental, acrítica, inconsistente, banal, medida y replicada insustancialmente en función de la lógica de la absoluta irrelevancia. Hablamos, claro está, al menos desde las ciencias sociales, pero cabe observar que en campos como la medicina o la ingeniería esta colonización es mucho anterior, más intensiva, llegándose a abordar problemas de conocimiento insignificantes para dejar de lado otras cuestiones que los intereses creados de grandes emporios o el propio capital financiero eluden promover por su escaso retorno monetario. En este sentido, podemos formular tres críticas iniciales para discutir, desde la academia, en este

proceso de defensa de una comunicología abierta, las alternativas democráticas frente a la lógica neoliberal que cerca el conocimiento:

1. *Eficiencia.* Tal como demuestran Haffman y Radder, la eficiencia en este modelo de mediación social de la ciencia es solo una promesa permanentemente incumplida. Gran cantidad de investigadores quedan excluidos, fomentándose, con la competencia, cuellos de botella y dificultades de acceso que invierten el equilibrio de la correlación recursos-resultados. Esto es, como la propia economía neoliberal, el modelo de cultivo del capitalismo cognitivo es evidentemente ineficiente en el ámbito de la investigación social. La lógica parasitaria que promueve arruina el talento, aportes y actividad de un gran número de investigadores ante la imposición del principio de escasez de canales, recursos y fuentes para su actividad. Un ejemplo doloso de esta ineficiencia tiene que ver con la difusión del conocimiento y su desperdicio de la experiencia. Es evidente que no resulta nada favorable para un sistema nacional de ciencia y tecnología una política que invierte dinero público para ser transferido al centro del capital (Estados Unidos, por ejemplo, y sus oligopolios del conocimiento), negando la pervivencia de una industria editorial propia por la exigencia de publicar en monopolios como Thomson Reuters. Los estudios sobre el coste de publicar en inglés ya han sido desarrollados ahora que se insiste en el valor económico del idioma. Pero los economistas neoliberales no analizan qué implica que cada investigador o ciudadano tenga que aprender el inglés por imposición ni las dificultades de adquisición de ciertas destrezas y competencias lingüísticas en el caso de campos especializados como la ciencia. Según Hoppe, para Reino Unido son más de 13.000 millones anuales de beneficio que debiera ser considerado como un claro perjuicio para el desarrollo de la industria cultural latina. Por no mencionar las acciones que han iniciado, en la propia docencia y organización del campo, de resistencia del cognitariado en forma de sabotaje y huida de esta lógica de la exclusión. Entre la actitud perversa de los investigadores de un sistema que no reconocen, porque resulta injusto e improductivo, y la subversión activa opuesta al modelo imperial que se introduce en la universidad, el caso es que el modelo de organización del campo resulta menos productivo en proporción con un modelo de comunicología abierta y autónoma o con el que venía prevaleciendo tradicionalmente.

2. *Calidad y competencia.* Como sucede en los medios, la precariedad de la fuerza de trabajo incide directamente en la baja calidad de contenidos. Por ello la periodística aborda hoy el tema con preocupación. Del mismo modo, una academia comunicacional precarizada, sin consideración de la industria (nunca la tuvo), está llamada a bajar los estándares de calidad, justamente por la homogeneidad de indicadores neopositivistas de producción que hoy rigen en la lógica difusora que impera con la política de competitividad. La obsesión por la excelencia ha llevado, en esta inercia, a todo tipo de perversas e improductivas derivas: desde el plagio en el inicio de la carrera investigadora de los más jóvenes, presionados por una exigencia de productividad nada razonable en un proceso largo de formación, hasta el pirateo y la repetición sin creatividad de los investigadores *senior,* obligados a trabajar sobre ciertos tópicos y metodologías que impone el sistema, sin olvidar la ausencia de producción teórica original ante el empirismo reinante que todo lo gobierna. La *cultura de los ganadores* impone en esta dinámica la abstracción de la ciencia como resolución concreta de problemas, ocultando para olvidar a los descontentos y desahuciados del proyecto neoliberal. El modelo crediticio, valga el juego de palabras, ha desacreditado hasta tal grado la academia que empiezan a renunciar los más jóvenes a una carrera sin sentido, además de algunos de los mejores y más veteranos académicos, dada la loca carrera de impacto requerido, sin diálogo ni construcción en común. Recordémoslo una vez más: el conocimiento es, siempre fue, compartido. Crece si se comparte, porque la vida está tramada, también la ciencia, en ecosistemas. Nacer, dice Morin, es conocer y, como la vida, no es recomendable soñar en islas de Robinson, sino en archipiélagos conectados de áreas, departamentos, grupos, institutos y universidades. Conectar, compartir, dialogar son las lógicas de cooperación que hacen posible el avance y el progreso general del conocimiento. Esta es *conditio sine qua non.* En comunicología, la ciencia aplicada de lo común, bien se debería saber. Por ello confundir la calidad de un medio de difusión con la calidad en sí del producto difundido o identificar excelencia con puesto en un ranking es más que un indicio. Se trata más bien de una señal confusa, de pérdida completa del sentido, del ser, del deber y del estar que ha de distinguir a todo sujeto de conocimiento, lo que *de facto* ha terminado deteriorando los estándares de calidad del trabajo científico.

3. *Innovación.* Finalmente, la crítica del capitalismo cognitivo ha de cuestionar el fetichismo de la economía emprendedora ante los monopolios virtuales. En la era del turbocapitalismo, renovarse o morir actualiza el discurso schumpeteriano de la destrucción creativa como principio irrenunciable de la docencia y la investigación. Al amparo de este discurso mixtificador se favorece la concentración del presupuesto en áreas, grupos, territorios, departamentos e investigadores selectos, reduciéndose considerablemente las condiciones y posibilidades de acceso al conjunto y la mayoría del campo académico en general. Ya hemos argumentado lo ineficiente de este modelo. Pero más allá aún, el problema de la destrucción creativa no es solo que resulte ineficiente sino que, por ende, al tiempo que excluye a amplios contingentes de investigadores, no incrementa la innovación pues, como decimos, uno ha de investigar lo que el sistema financia o publicar aquello que las jerarquías establecidas definen en la posición de poder desde ciertas plataformas oligopólicas de difusión del saber socialmente necesario. Por otro lado, además, el sistema de cercamientos del capitalismo cognitivo objetivamente limita la innovación. Primero porque no está demostrado que con la contribución científica el sistema reconozca un retorno a los trabajadores del campo. El paso de la *«biscuit Factory»* a la *«factory logic»* representa la reducción de diversidad, equilibrio, criticidad y cultivo de áreas como las humanidades, por no ser directamente rentables según la lógica neoliberal, lo que sin duda elimina una de las condiciones para la innovación: la diversidad. Por otra parte, la limitación de la creatividad tanto en la docencia como, para el tema que nos ocupa, la investigación, es notoria en los últimos años. La reorganización de las funciones directivas en la universidad, siguiendo los esquemas de la empresa posfordista, con mayor control jerárquico y menor autonomía en los procesos de toma de decisiones, incluso en un nivel micro con la burocratización, reduce el margen de creación por la imposición de lógicas tecnocráticas que poco o nada tienen que ver con la pregonada cultura innovadora que se quiere promover. La conminación a publicar, la serialización de lo mismo en las revistas top indexadas, la estandarización, aún especializada, de la ciencia, entre otros múltiples procesos que cabría referir, dan cuenta de la lógica de ley de hierro del capital en la práctica académica cuando se elimina la condición de todo acto creativo: la autonomía. Como ya nos explicara Bourdieu, aquellos

investigadores que no se rinden a las concesiones propias de un hacer productivo determinado por esta lógica quedan al margen, ignorados, invisibles, obliterados en la historia y estructuración del campo específico de investigación. Y esto de forma cada vez más determinante. La precarización a la que hacemos referencia es, en este sentido, el reverso de la conversión en mercancía del propio investigador y su promoción reticular por portales privativos que nos hacen cotizar en bolsa, con independencia del valor real y efectivo del trabajo realizado.

Cabe advertir al lector que esta aventura apenas ha iniciado. Es previsible que cuando Google Scholar se convierta en referencia métrica de revistas científicas, como parece ser con Journal Scholar Metrics, el papel de la universidad sea esencialmente trabajar para Silicon Valley. La colonización obviamente no es solo lingüística. Se trata de la subalternización de los conocimientos, instituciones y formas de producción local, de acuerdo a la captura del trabajo vivo que imponen los GAFAM y otras corporaciones financieras. Es necesario pues cuestionar el futuro de la comunicología a la luz de este contexto del que, lamentablemente, apenas se ocupa, en términos de economía política del conocimiento, la academia. Ya hemos dicho que un signo de nuestro tiempo es la ausencia de conciencia histórica del cambio que experimenta la universidad y el trabajo científico en la era del capitalismo cognitivo. Veamos por qué, en concreto, tiene lugar esta dinámica en nuestro país, para el caso que nos ocupa.

## EMPIRISMO Y ACRITICISMO. UNA CARTOGRAFÍA DEL VALLE DE LOS CAÍDOS

En España, la tradición o escuela crítica ha sido históricamente marginal y, comparativamente, menos relevante que en los estudios de comunicación de Francia, Inglaterra o Italia, por poner solo algunos ejemplos cercanos de nuestro entorno. A esta sistemática marginación cabría añadir la ausencia de autonomía de la investigación nacional, la pérdida de vigor e influencia, la escasa repercusión internacional y las dificultades endémicas del propio sistema de ciencia y tecnología (rutinas productivas, inconsistencias metodológicas, falta de cultura de cooperación, etc.). El negativo influjo de la dictadura ha lastrado, por otra parte, inexorablemente la evolución y

consistencia del campo científico y la práctica académica en su origen. La necesidad de una educación y conocimiento libres, la ciencia para la sociedad por una democracia deliberativa y la introducción de tiempos lentos frente a la exigencia productivista, alienante y dispar –en términos de calidad, consistencia y pertinencia de la investigación– apuntan hoy, en consecuencia, hacia un panorama del que hay que ocuparse con relativa urgencia, si consideramos los numerosos síntomas de debilidad y desequilibrio que se observan, a día de hoy, en el campo en virtud de su historia y configuración. Del estudio nacional de I + D «Mapa de Proyectos, Grupos, Líneas, Objetos de Estudio y Prácticas Sociales de Comunicación en España» [www.mapcom.es ], se pueden avanzar, de hecho, algunas lecciones sobre lo aquí dicho. Veamos pues a continuación algunos elementos para pensar críticamente al respecto.

En el proyecto de I + D «25 años de investigación sobre comunicación en España (1990-2015): producción científica, comunidad académica y contexto institucional» (CSO2013-40648-P), los resultados de los estudios aplicados en términos de metainvestigación corroboran categóricamente nuestro marco teórico con datos reveladores. El análisis de contenido de una amplia muestra de contribuciones científicas en revistas de referencia sobre, por ejemplo, los estudios de periodismo demuestra que la investigación sobre la realidad institucional o estructural de los medios (empresa, mercado, políticas sectoriales, profesión) o la realidad social de la información como servicio público (audiencias, procesos de recepción, efectos o influencia) es por lo general marginal. La reflexión conceptual ha tendido a desaparecer de la agenda investigadora en la última década. Predomina una investigación empírica, básicamente cuantitativa, con bajo nivel de triangulación, y una lógica de trabajo de campo instrumental, marcada por la maximización de la eficiencia, efecto, como señalan algunos de los responsables del estudio, de la implantación del programa ACADEMIA por la ANECA (2008), lo que ha terminado traduciéndose en una cultura investigadora orientada por objetivos y métodos «que aseguren la máxima rentabilidad curricular del esfuerzo investigador» (Martínez Nicolás, Saperas y Carrasco, 2017). Los datos son irrefutables. Un 82 por 100 de la investigación sobre periodismo es de carácter empírico y apenas el 13 por 100 de reflexión teórica o metodológica.

En el seminario «Historia y prospectiva de la investigación sobre comunicación en España», celebrado en Sevilla a cargo de la Sección de

Teorías y Metodologías de Investigación en Comunicación (Sevilla, 26-28 de abril de 2017), las conclusiones de la mayoría de ponentes invitados coinciden en señalar, entre otros procesos, la constatación de las siguientes tendencias en la investigación en comunicación en España:

– La sobredeterminación de la cultura de investigación por los imperativos del modelo de evaluación de la ANECA.
– La discontinuidad, fragmentación y dispersa articulación del campo disciplinario por exigencias del productivismo intensivo del sistema nacional de ciencia y tecnología.
– El rendimiento decreciente de la innovación y producción de conocimiento comunicacional de valor de uso aplicable.
– La homogeneización, estandarización y pérdida de originalidad de los métodos y estilos de investigación.
– El «jcerrilismo» como cultura de difusión y socialización del conocimiento.
– La ausencia de investigación aplicada coordinada con actores sociales y mundo profesional.
– La baja o nula reflexividad del campo con relación al desarrollo y los procesos de transformación social.
– El imperio de la investigación administrativa con la marginación de la escuela crítica en la financiación pública de las políticas nacionales de I + D.
– La tecnificación de la cultura de investigación en las fuentes, procesos y difusión de resultados sin puesta en común y discusión reflexiva.
– La ausencia de estudios basados en metodologías dialécticas y prospectivas por el imperialismo funcionalista de la investigación a corto plazo.
– La marginación de la tradición hermenéutica, interpretativa y humanista de la comunicación.
– La ahistoricidad y descontextualización de los estudios por la imposición de una lógica neopositivista de empirismo abstracto.
– La desconexión entre investigación académica y estudios de mercado con la inexistente o marginal cooperación entre investigación académica, campo profesional y sociedad civil.
– La pobre cultura de metainvestigación de las líneas y áreas especializadas de investigación del campo.

– La inexistente discusión y aportes sobre epistemología de la comunicación.
– El escaso nivel de visibilidad, proyección y relevancia social de los resultados de investigación.
– El bajo nivel de citación, autorreferencialidad y conocimiento de la propia producción científica de colegas del campo nacional por la dependencia de fuentes de referencia anglosajonas.
– La ausencia de una política de formación en cultura de investigación en las facultades y departamentos universitarios.
– La tendencia al trabajo individualista, competitivo y poco colaborativo, tanto en la producción como en la difusión de conocimiento.
– El escaso cultivo de estudios comparados a nivel internacional.

De acuerdo con Martínez Nicolás, Saperas y Carrasco, estas tendencias dibujan, en definitiva, un cuadro general caracterizado por un cierto desajuste progresivo entre los intereses de la academia y la propia realidad mediática, en donde, añadiríamos nosotros, termina por resultar una pobre contribución de la investigación española a algunas de las líneas de trabajo estratégicas sobre el cambio que vive el sector de la comunicación con procesos como la revolución digital (Martínez Nicolás, Saperas y Carrasco, 2017).

En este marco, que el profesor Díaz Nosty define como la anomalía de la investigación española en comunicación, cabe plantear, en consecuencia, cuál es el escenario, en un sentido prospectivo, que debemos considerar. Desde una perspectiva crítica, es previsible que, de continuar esta lógica, en los próximos años sean habituales las huelgas, sindicación y luchas del campo de investigadores en nuestras universidades para definir nuevas condiciones sociolaborales ante tal estado de la cuestión. De estas luchas incipientes es posible que se avancen políticas para otro modelo de formación de las capacidades de investigación y formación del talento humano, cultivando nuevos ecosistemas mancomunados de socialización, institucionalidad universitaria y académica al servicio de la sociedad y de los bienes comunes, en pro de infraestructuras y tecnologías abiertas, así como plataformas públicas y libres para la circulación de información, datos y conocimiento en cogestión y, a poder ser, participadas. Solo así, a nuestro juicio, es posible sostener un modo de práctica académica alternativa a la subsunción del trabajo intelectual por el capital. Ello

presupone apostar por una comunicología abierta, capaz de considerar «aspectos, espacios y tiempos de la vida social antes no trabajados con el mismo conjunto de conceptos y de métodos ya existentes, produciendo así una red un poco más densa y continua de relaciones sociales, es decir, producir una síntesis cognitiva que implique un mayor conjunto de relaciones explicadas, aunque sea con el mismo conjunto de conceptos preexistentes» (Tapia, 2013, p. 47).

Pensar la comunicología abierta, desde este punto de vista, significa, en fin, explorar el territorio local, construir genealogías del saber-poder informativo, reconocer los saberes locales, las costumbres y modos de producción comunales. Esta lectura necesariamente es histórica y, en consecuencia, o complementariamente, económico-política. Desde nuestra perspectiva, la comunicología, concebida como ciencia aplicada de lo común, no tiene en este contexto futuro, si no es a partir de una clara y decidida voluntad experimental frente a todo intento de cierre categorial, que es cuestionable desde una crítica de los límites en un tiempo, el del capitalismo cognitivo, en el que por fin aprendimos que pensar es vivir y vivir es pensar cómo habitamos juntos. Más aún, no hay alternativa de progreso en el siglo XXI sin pensar lo común y articular un programa atento al *nuevo sensorium* de la cultura mediatizada, objeto permanente de captura y colonización, al ser este un factor determinante de construcción de las formas contemporáneas de ciudadanía, tal como hemos demostrado.

Un diagnóstico crítico materialista de las condiciones de producción científica de la comunicología en España exige, por consiguiente, la identificación prioritaria de nuevos ejes de discusión en la agenda política, empezando por asumir, de acuerdo con Dardot y Laval, la idea motriz según la cual la revolución del siglo XXI pasa por construir una nueva política comunista, una propuesta articulada de economía de los bienes comunes, acorde al tiempo de la biopolítica contemporánea. Hablamos, como hemos anticipado, de una necesaria reformulación de nuestras instituciones de reproducción del capital cultural. «Lo común –en esta lectura– es una construcción política, o, mejor dicho: una institución de la política en los tiempos de los peligros globales que amenazan a la humanidad. Decir que lo común, como lo indica su etimología, es de entrada político, significa que obliga a concebir una nueva institución de los poderes en la sociedad […]. Conduce más bien a introducir en todas partes, del modo más profundo y más sistemático, la forma institucional del autogobierno» (Laval y Dardot,

2015, p. 519). Y en este proceso la comunicación es vital si la concebimos como *ciencia aplicada de lo común.* Ahora, no olvidemos que en la era *big data* tal empeño se complejiza y demanda actualización teórico-metodológica. Vivimos en la era *Black Mirror,* una contradicción en un mundo moderno regido, supuestamente, por el principio de reflexividad.

La razón de ser de la comunicación, en este nuevo marco de comprensión, pasa por partir del reconocimiento de los *lugares comunes* que nos vinculan y, de algún modo, también nos afectan, superando los muros simbólicos y las aduanas económico-culturales que nos mantienen aislados en una estéril diferencia, conforme a las matrices culturales de Wall Street. La renuncia del pensamiento social a las utopías materialistas significa, a este respecto, el desplazamiento del campo de trabajo hacia el pancomunicacionismo, desde un discurso idealista que anula el potencial conflictivo del proceso de integración global del capitalismo, tal como los personajes de *Black Mirror* experimentan, encerrados sin saberlo en el universo de la fatalidad. Tenemos pues por delante un arduo trabajo teórico y práctico de construcción colectiva de democracia cognitiva en el campo, allí donde solo hay espejos deformantes, como los del callejón del gato. Apasionante reto, sin duda, y, lo más importante, única garantía de un efectivo *principio esperanza* con el que soñar la comunicación. Ello exige al menos una concepción crítica de la práctica teórica con la que repensar el problema del profesional de la investigación en la era del trabajo inmaterial. En otras palabras, el impacto de los nuevos sistemas y redes de telecomunicaciones en el desarrollo económico y social convierte, según hemos demostrado, en relevante repensar la dimensión subjetiva de este horizonte cognitivo para la comunicología, a partir de los nuevos valores y ecologías culturales de configuración del espacio público del cortar, pegar y compartir en la galaxia internet que la nueva generación de investigadores practica.

Si, como pensamos, la inteligencia es la capacidad humana de prospectiva, de problematización y anticipación en medio de las contradicciones, una crítica teórica sensible a los nuevos tiempos que experimenta el cognitariado ha de priorizar esta dialéctica en disputa, hegemonizada por el pensamiento neoliberal. Y ello pasa por asumir en la nueva cultura de organización y trabajo académico varios elementos:

a. La convergencia y transversalidad.
b. El derecho de uso contra la ampliación excluyente de la propiedad privada.

c. La autonomía y control del tiempo propio.
d. La emancipación del trabajo intelectual como actividad creativa.
e. Una nueva institucionalidad acorde a la idea de bienes comunes.
f. La política científica como problema de construcción de ciudadanía, más allá de las condiciones salariales del cognitariado.

No tenemos tiempo en este capítulo de desglosar cada uno de los principios implícitos en el nuevo comunismo o ciencia de lo común asociados a estos ejes que hemos procurado pensar con relación a la comunicología en España. Pero, como podrá colegir el lector, algunos de ellos forman parte ya del debate intelectual en ULEPICC. Cabe ahora esperar mayor cooperación en esta dirección. Pensamos que un comunicólogo de este tiempo debe ser militante de la filosofía materialista del encuentro y la alteridad, de la radical dialogía, participando siempre, en todo lugar y en todo momento, del necesario compromiso histórico, más que como autor (siguiendo la estela kantiana o cartesiana) en calidad de intérprete o mero traductor de los signos de un tiempo-encrucijada en el que hay que ensayar para crear, imaginar para compartir y, siempre, sin renunciar a ello, pensar la comunicación contra todo tiempo y marea –esto es, de forma intempestiva– como un espacio de construcción de lo común. Aquí y ahora. Lo contrario es deambular en la espiral del disimulo de la lógica de acumulación por desposesión.

## HACIA UNA COMUNICOLOGÍA DE LA PRAXIS

En su segunda acepción, la Real Academia Española de la Lengua define «impostura» como fingimiento o engaño con apariencia de verdad. Esta lógica no es exclusiva del universo mercantil que se cultiva en los medios. Afecta sobremanera a la propia actividad académica en un tiempo en el que las universidades han sufrido el asalto neoliberal del reino figurado de la mercancía con todos los fetiches habidos y por haber. Y ello en buena medida porque la cultura digital es una cultura del postureo.

La crítica de la comunicología en nuestro tiempo viene marcada por el simulacro y la deriva de indicios y formas inconsistentes de reflexividad social general. De ahí que, como en las redes, prevalezca el reino de la apariencia. La expectativa vital del reino de la vanidad mal entendida es la

base de una práctica teórica sujeta, subordinada y objeto de colonización del capital. «El entusiasmo sostiene el aparato productivo, el plazo de entrega y tantas noches sin dormir, los procesos de evaluación permanente, una vida competitiva, el agotamiento travestido, convirtiéndose en motor para la cultura y la precariedad de muchos que buscan vivir de la investigación y la creatividad en trabajos culturales o académicos» (Zafra, 2017, p. 16). El investigador *influencer,* el académico TED manager se conforma así hoy como una mercancía visible objeto de captura en virtud de su visibilidad. El valor de su trabajo es más estético que reflexivo, más mediático que político y más mercadotécnico que filosófico. Por ello es preciso resistir a la deriva del capital que amenaza la propia existencia de la investigación social con el fin de comprender y transformar nuestro mundo *normalizado.*

Hemos visto cómo la revolución telemática que determina hoy el modo de hacer y pensar nuestro oficio es, de acuerdo con Michel Serres, la alteración de posición y postura de los *prosumidores* y, por ende, de los propios estudiosos de los fenómenos de la información y la comunicación. Por ello, en la era Trump de las *fake news,* la crítica de la crítica resulta a todas luces más que oportuna cuando se nos plantea, en la academia, la legitimación de un discurso que, por principio, participa de la espiral del disimulo, inmersa como está en la cultura de la posverdad. Nada nuevo bajo el sol. Hace casi un siglo, Orwell vindicaba la verdad como un acto revolucionario. Y hoy parece necesario recordar sus palabras para entender las derivas de un campo sujeto a tensiones y celeridades propias de una competición sin sentido. Así, en nuestro tiempo, el rumor, la incertidumbre e inexactitud han impuesto como norma el pensamiento débil consustancial al modelo de acumulación flexible del turbocapitalismo, en el que el entretenimiento impone seguir la apariencia de los hechos en función de una estructural disonancia cognitiva. El resultado de esta lógica es el odio a la crítica fundada, el rechazo del conocimiento consistente e incluso, más allá, el desapego y desafección hacia las instituciones académicas en virtud de un populismo mal entendido que, desde la tradición sociocrítica, resulta del todo inaceptable como posición irracionalista. En el trasfondo de esta evolución, existe una clara voluntad de tomar como definitivo el asalto a la razón y, como resultado, garantizar la renuncia de la conciencia a todo proyecto emancipatorio. Por ello, un síntoma revelador de las lógicas imposturas de nuestro tiempo es la renuncia a la perspectiva histórica. Los

tiempos excedentarios del capitalismo cognitivo son propios de un presente perpetuo, una práctica teórica del aquí y ahora o, peor aún, del afuera y del no lugar, pues el empirismo abstracto impone la racionalidad positivista donde el lugar, lo concreto, queda anulado como anclaje de la práctica teórica.

Ahora bien, en ciencias sociales, recordábamos citando a Mattelart, solo es científico, elaborador de una verdad, «un método que surja de una situación histórico política determinada y que verifique sus conclusiones en una práctica social acorde con las proposiciones histórico-políticas en las que se pretende inscribirlas» (Zarowsky, 2007, p. 21). Desde una filosofía de la praxis, sabemos que no hay conocimiento sin mediación social. La práctica teórica es siempre objeto de sobredeterminación, decíamos. Más aún cuando en tiempos como hoy se ha producido una transformación estructural del proceso de producción y socialización del saber social necesario al mudar las condiciones materiales, la infraestructura y tecnología de acceso al conocimiento, así como la función social de la investigación. Esta ha ampliado su alcance y ámbito de actuación merced a las continuas conexiones y entrecruzamientos, con lecturas hipertextuales, aprendizajes colaborativos y prácticas creativas de consumo en las redes ubicuas de interrelación social que signan o atribuyen a la función intelectual nuevos roles y condiciones, al tiempo que nuevas limitaciones y cercamientos. El análisis del campo científico comunicacional en España ilustra hasta qué punto las lógicas tardocapitalistas de cooptación y control del pensamiento libre, la determinación de la forma-pensamiento de la escritura académica han sido alteradas al albor de las nuevas lógicas de reproducción social en el capitalismo cognitivo. La diferencia de la lectura que aquí desarrollamos sobre otros ejercicios de metainvestigación en el propio campo de conocimiento es que cuestionamos, por principio, a nivel epistemológico y de análisis de la referencia, el problema de fondo que late sobre la renuncia al espíritu crítico, a saber: la imposición en nuestras universidades con la lógica de la impostura de una cultura de investigación que procura no preguntar las cuestiones decisivas, no escuchar a los interlocutores y pares de la comunidad y, en suma, evitar pensar fuera de las normas de lo decible y aceptable según el orden reinante. En nuestro tiempo, se ha remplazado así la interpretación de la comunicación por la glosa y el comentario, renunciando, por principio, a la voluntad de transformación del mundo que habitamos. El comunicólogo hoy confunde

lo evidente con lo sustancial, la epidermis social con la esencia de los fenómenos que estudia y lo urgente con lo necesario, en menoscabo de las preguntas intempestivas, la propia formulación teórica y la voluntad de interpelación, sometido como está por la urgencia de un estéril productivismo y un entorno colonizado por la tecnología y las políticas científico-técnicas neopositivistas y una forma de práctica teórica marcada por la inusitada fascinación propia de las fantasías electrónicas criticadas por Vincent Mosco hace más de tres décadas. Y es que la hipervisibilización mediada de las pantallas marca el dominio de la imagen especular del capital.

Las formas culturales disruptivas de la economía digital dan cuenta así de una nueva lógica de la mediación social y del valor que afecta sobremanera al trabajo intelectual. Primero por la temporalidad y financiarización intensiva de la economía. El salto cualitativo que experimenta el capitalismo, según hemos visto citando a Deleuze, ya no es solamente material, sino también formal y cultural, y tiene en la imagen un campo de problematización, siguiendo con las aportaciones de Marx en torno al fetichismo de la mercancía, en cuanto que esta relación es una relación reflexiva indirecta. No lo olvidemos. En este nuevo marco, según concluimos, la influencia del pensamiento administrativo ha llegado a tal grado que la mayoría de investigadores ignora el proceso de determinación que condiciona su práctica académica, tanto en la selección de las agendas y objetos de estudio como en el diseño metodológico y los marcos conceptuales de comprensión del fenómeno de la comunicación como problema.

En *La impostura crítica. Desventuras de la investigación en comunicación* (2019), los profesores Salinas, Hans y Ossandón analizan empíricamente la deriva del campo, concluyendo con una provocación teórica, en el sentido etimológico del término, que nos obliga a cuestionar tal deriva, tratando de pensar las mediaciones que han jalonado la historia de la ideas en comunicación para un develamiento de la compleja opacidad y la falsa transparencia que hoy impera en nuestras rutinas investigadoras, notoriamente afectadas por una práctica teórica y escrita, por un modo de pensar y quehacer comunicológico sujeto a las nuevas condiciones de producción del saber social necesario que impone la nueva norma de subsunción del trabajo intelectual. Un ejercicio claramente arriesgado, en los tiempos que corren, y sobre todo pertinente en la medida en que vindica

la potencia creativa de la productividad epistemológica de lo político desde la militancia y el compromiso histórico, nada más y nada menos que desde Chile, paradigma del relato absolutista del ordoliberalismo.

En línea con el *Modest Manifesto de Syndicate for Initiative,* sabemos que el conocimiento es limitado, que no es posible eludir la situación de producción de saber, pues siempre hay una praxis, un proceso, más o menos libre al tiempo que determinado, que hace posible la traducción e interpretación de la realidad como un proceso de construcción por principio negado en el capitalismo cognitivo. El espíritu de la economía de la cultura en nuestro tiempo es el del exceso, propio de una lógica neobarroca. La lógica excedentaria de la creatividad en red tiene, sin embargo, como contrapartida la escasez artificialmente producida por el capital. La digitalización tiende así pues a reducir el alcance del proceso de socialización del conocimiento para compartir como característica primordial del comunismo digital. «La permanente cuantificación del mundo [nosotros también, que vamos adjuntos] y la hipervisibilidad de estos procesos [la vida al lado de nosotros mismos] nos transforman. Y lo hacen desde un punto de vista también material y claramente biopolítico» (Zafra, 2017, p. 20). Trabajo inmaterial y cuerpo esclavizado están pues ligados en el capitalismo cognitivo como parte del proceso de captura del trabajo de investigación que afecta sobremanera, como vemos a diario, al control del tiempo. Sabemos que las nuevas tecnologías digitales han alterado la experiencia cultural del sujeto moderno por la subsunción del eje temporal en las formas de narración. «Cuando se alteran las condiciones de definición del tiempo, no solo se problematiza la realizabilidad de nuestros deseos y la proyección en el presente del recuerdo, sino que esos propios deseos y proyecciones se transforman en algo otro y capaz de vivir otra historia completa, porque lo que en ese momento se vuelve patente es que el propio desear o el memorizar es una variable funcional que es estructuradora –y no únicamente una estructura pasiva o absoluta– de la propia forma de la experiencia del tiempo» (Brea, 2007, p. 153).

Si en la modernidad el conocimiento científico asume la función de regulación del cambio social y, por tanto, de estructuración del tiempo por medio de la cultura de archivo o, en el sentido de Abraham Moles, conservadora, hoy en la cultura digital, el archivo, la lógica *big data* objeto de captura del capital, distingue, categoriza y establece jerarquías normalizadoras, según hemos visto, ajenas a la propia comunidad científica,

de modo que se excluye la diferencia y toda disidencia, domesticándola con normas de regulación temporal. Gran parte del proceso de dominio del saber y la investigación profesional se orienta, por lo mismo, a romper el *habitus comunal* y establecer nuevas rutinas individuales de forma administrativa. Sabemos que el motor de la producción de conocimiento y de la innovación exige comunicación y colaboración, trabajo en común, pero la política de ciencia y tecnología establece la continua mudanza de hábitos y la adaptación individual como forma de captura del trabajo vivo de creación. Como advierten Negri y Hardt, «los hábitos no son obstáculos para la creación. Por el contrario, proporcionan la base común para que pueda darse la creación. Los hábitos forman una naturaleza que es producida y productiva al mismo tiempo, creada y creativa: una ontología de la práctica social en común» (Negri y Hardt, 2004, p. 234) que hoy el capital trata de regular como forma de apropiación de la inteligencia social general.

Hoy el trabajo inmaterial se funda en la creatividad productiva, mediada instrumentalmente para el desarrollo privado de la comunicación, adaptándose permanentemente a nuevos contextos de acuerdo a las nuevas exigencias de flexibilidad y la movilidad de procesos de cambio inestables, complejos y problemáticos, por no decir estérilmente problematizadores. De ahí la importancia de la performatividad de lo común, negada por principio por la política de ciencia y tecnología. La triple dimensión comunal del trabajo creativo de toda actividad investigadora es por ello relegada por las autoridades del Estado. Así, se cercan las actividades compartidas de investigación, el tiempo de adquisición de competencias universales del lenguaje y códigos compartidos, las tareas afectivas y prácticas sociales de los saberes construidos en diálogo seminal, que la ANECA, la Comisión Nacional Evaluadora de la Actividad Investigadora (CNEAI) y la propia Secretaría de Estado inhabilitan como significativas en las carreras académicas y en la propia producción del saber social acumulado, como si la creación fuera un acto individuado. En otras palabras, el sistema de ciencia y tecnología separa, divide, fragmenta, desliga, altera las ecologías de vida necesarias para la producción mancomunada del conocimiento, una exigencia propia de la modernidad, al tiempo que impone normas y protocolos administrativos de control, evaluación y medición verticales, inconsistentes y no contrastados,

afectando finalmente a la economía común del conocimiento socialmente validable.

Así, por ejemplo, recientemente el Ministerio de Economía y Competitividad ha impuesto como una de las medidas de la evaluación expandida en esta dirección que los investigadores principales con proyectos de I + D cuantifiquemos la dedicación de los participantes en el equipo del proyecto, como si la creatividad, la innovación o el estudio pudieran determinarse con exactitud. Una contradicción que incide en el absurdo de la racionalidad del cálculo del valor cuando se pide además a los investigadores que el tiempo de dedicación no sea superior al convenio marco de relaciones laborales, dándose así la paradoja de imponer la ficción entre el control del tiempo de lo real (dedicación efectiva al estudio) y lo figurado (tiempo fiscalizado por el Ministerio en la supervisión de los trabajos de I + D). Esta dinámica de la burocratización, complementaria de la privatización del sistema de ciencia y tecnología, se produce a la par que una lógica cultural de aceleración de la experiencia posmoderna. Y, tal como advierte Remedios Zafra, no hay espacio para la conciencia cuando el tiempo cede a la actividad frenética. La lógica de la impresión pone en peligro la atención y la reflexividad sobre el hecho, sustancial, de la observación. El capitalismo cognitivo introduce así una ruptura en el vínculo moral, en las formas de convivencia y socialización, en los procesos de intercambio y representación social. En la medida en que la cultura digital es una cultura de la mediación mercificada, un espacio de sujeción que individualiza y somete al sujeto del conocimiento al principio de universal equivalencia, la objetivación de los *rankings,* índices de impacto y fórmulas convencionales replicadas del Norte al Sur global, más que validar el conocimiento terminan, a base de indicios, invalidando el valor social del conocimiento producido, justo en la medida en que este queda sujeto cada vez más a la racionalidad del valor de cambio.

En este marco, cabe cuestionar la estandarización de procedimientos entre ramas y disciplinas y culturas académicas (claramente de matriz angloamericana), la mudanza e inestabilidad normativa que, como indicamos, tiene por objeto deconstruir y anular los hábitos y dinámicas mancomunadas del conocimiento libre, los indicadores de productividad y evaluación, claramente sesgados e improductivos, pues expulsan a buena parte del claustro académico de la actividad investigadora, o la propia precarización de la llamada clase creativa con la profusión de modalidades

de contratos y la continua evaluación interminable y, año tras año, modificada con mayor exigencia, mientras sigue sin regularse el Estatuto del Personal Docente e Investigador en medio de las reformas continuas que amenazan hoy por hoy la pervivencia de la universidad y el poder adquisitivo de estos profesionales de la educación superior y la investigación que, como es comprobable, va menguando progresivamente, año tras año.

## SUBSUNCIÓN DEL TRABAJO INTELECTUAL: PRECARIEDAD, BUROCRACIA Y EXPROPIACIÓN

La objetivación del proceso de captura se produce en dos niveles: por la vía de proletarización de los trabajadores del campo y, en segundo término, por la mercantilización del trabajo creativo en sí, esto es, de la propia investigación. De ahí que la subsunción de la práctica académica por el capital se traduzca hoy en la acomplejada lógica neopositivista de lo cuantificable mercantilizado para la libre y rápida circulación, frente a toda veleidad experimental o creativa, tanto de productos como de productores del conocimiento. «Una lógica exponencial y performativa que se alimenta de índices de impacto y que se aferra por crear valor y cultura académica con ellos. No importa si en el tránsito debe despojar a las obras creativas de los grados de dificultad y sombra que todo conocimiento libre precisa para interactuar, para hacerlo en una cultura del saber radicalmente distinta después de internet» (Zafra, 2017, p. 77). En esta dinámica, «la apariencia es el mensaje, la internacionalización el incentivo, la indexación el motor […] [y como resultado] la cultura académica cedida al mercado impone un sistema de expertos escenificado, sostenido por la precariedad, marcado por la burocratización y mercantilismo extremo, con primacía de criterios derivados de las ciencias mejor posicionados como modelo de encaje de nuevas formas de pensar y conocer» (Zafra, 2017, p. 80). El resultado, una nueva figura de investigador que Remedios Zafra califica como el *hombre fotocopiado.* En este marco, una función crucial de los intelectuales es la autorreflexión sociocrítica sobre su propia función discursiva y sobre las políticas culturales que delimitan el margen de lo decible o pensable. En otras palabras, la teoría debe contribuir a la producción del acontecimiento, abriendo esferas públicas políticamente activas que vislumbren alternativas

a las contradicciones que atraviesan el orden social en nuestro tiempo. Pero para el *hombre fotocopiado* todo hacer es un replicar sobre lo mismo, anclado como está en el pensamiento sedentario y la razón instrumental.

Ahora bien, esta espiral del disimulo tiene los días contados. Las relaciones no se sostienen solo sobre proyecciones imaginarias, ideales, sino también, y sobre todo, en función de la experiencia mediatizada por intereses, por poder, situación y desigual posición de observancia en la definición de todo campo, también el campo de conocimiento. Pues no hay pensamiento sin acción, sin contexto ni performatividad. Por lo que, como enseñara Gramsci, no es posible, recordemos de nuevo, pensar fuera, no es posible, decíamos páginas atrás, el mito de la exterioridad. Toda narrativa, también el discurso científico, apuntábamos al iniciar el libro, es una forma de cavar trincheras. Por ello, analizar los problemas contemporáneos con criterio, de forma integral y perspectiva histórica, nos remite inexorablemente, en términos de Bourdieu, a una determinada posición. Esto es, citando de nuevo a Mandel, no debemos desconectar la historia por arriba con las estructuras de dominación de la historia por abajo y las formas concretas y particulares de articulación, en nuestro caso de la comunicología como campo de conocimiento social. La brecha entre cultura y política, entre pensamiento y acción, que trata de eludir la indisoluble articulación de teoría y praxis por la general influencia de una posmodernidad acrítica, es uno de los síntomas, a nuestro juicio, de la notoria carencia de reflexividad en la producción científica. De ahí que resulte prioritario comenzar a transitar el camino perdido de la voluntad emancipadora del juicio de la razón como fundamento, empezando –como hemos explicado– por la asunción de algunas tesis sobre capitalismo cognitivo que cabe advertir con la mediación social general de la lógica de valor que hoy permea, incide y condiciona la práctica teórica de un sujeto del trabajo intelectual, objeto al mismo tiempo, de un proceso de captura y subsunción en forma de objetivación y evaluación permanente. Considerar esta idea es un primer paso para, en un nivel metateórico, discutir la realidad particular, observable en lo concreto de nuestro entorno. Pongamos por caso la investigación en comunicación, aquí y ahora. Si, de acuerdo con Carlos Mangone, analizamos los encuentros de la Federación Latinoamericana de Facultades de la Comunicación Social (FELAFACS) y la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIC), se puede observar un evidente desplazamiento temático con «la

caída del espíritu crítico y, sobre todo, el abandono de una intervención político intelectual que había distinguido a las disciplinas en las décadas de los sesenta y los setenta, cuando debía ganarse un lugar en las ciencias sociales de la región» (Mangone, 2007, p. 1). No viene al caso aquí constatar esta realidad, que es posible seguir en los debates de la Asociación Española de Investigación en Comunicación (AE-IC) o en otras publicaciones de las que nos hemos ocupado en *REDES.COM* , *CHASQUI* o *Revista I/C.* Conviene para concluir, como iniciamos en esta reflexión de tributo a Marx, resaltar la necesidad y pertinencia de una politización de la *decolonialidad* del saber como poder, en línea con un programa de trabajo a discutir en la FIM, partiendo del principio de apertura de espacios de cooperación y apropiación del conocimiento comunicacional en función de los cambios en la producción académica (determinada por la relevancia de lo virtual sobre lo presencial y de la centralidad de la mediación social de la ciencia), de acuerdo con lo corroborado en nuestro aporte a una relectura, con Postone, de la teoría del valor.

En esta línea, según hemos demostrado, discutir los sistemas de propiedad intelectual y sus lógicas estructurales en su afectación a las prácticas concretas de investigación, se torna una cuestión neurálgica por la radicalización creciente del sistema de apropiación del conocimiento que, con otros tipos de mecanismos regulatorios, se impone con fuerza a través de diferentes escenarios, desde las negociaciones político-económicas supranacionales hasta las agendas políticas que prefiguran la promoción de modos de vida precarios y flexibles entre los profesionales de la educación y la investigación social. En estos contradictorios procesos radica la lucha en común que hemos venido proponiendo desde ULEPICC [www.ulepicc.org ] en contra de los monopolios artificiales sobre bienes materiales e inmateriales, en pro de un biosocialismo de los bienes de información y conocimiento de código compartido, que es preciso articularlos con las luchas del precariado en la universidad frente a la pretensión, histórica desde la década de los ochenta en la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), de desplazar la certificación de competencias del Estado (universidad pública) al capital (universidades corporativas).

En el paso de la lógica de cooperación a la competencia en el sistema de ciencia y tecnología, la dinámica de desperdicio y abandono de la experiencia significativa de la razón de ser del sentido de la investigación

social está, como consecuencia, incidiendo en problemas agravados sobre la renta tecnológica y la mutación institucional de la universidad, sometida a normas reglamentarias que se derivan de acuerdos de libre comercio con los que se restringen las libertades de la actividad creativa de los profesionales de la enseñanza, a partir, qué duda cabe, de la propia precarización. Frente a esta lógica, hoy dominante en la ciencia, reivindicar el conocimiento abierto no es otra cosa que reconocer la existencia de un campo de disputa y lucha epistemológica a partir de las preguntas intempestivas que toda teoría crítica ha de repetir y confrontar en todo lugar y en todo momento. A saber: conocer *qué,* para *quién,* desde *dónde.*

Sabemos que no hay conocimiento sin pasión, ni transformación sin deseo o afán de superación. La creación es vida en movimiento, imaginación liberada, producción sensible de lo común. Decir lo que se piensa, hacer lo que se quiere y vivir como se sueña. Este y no otro es el principio esperanza que anida en la voluntad de liberar la comunicología de la lógica de captura que cerca y amenaza con inanidad al trabajo académico. Todo un programa o agenda para la acción, sin duda, que esperamos se traduzca –la sociedad y el futuro de la humanidad lo amerita– en una revolución por la dignidad del trabajo de investigación contra la indignidad de los mercaderes y oligopolios que amenazan el futuro de la universidad en función del postureo del disimulo, a cuenta de la propia vida del cognitariado precarizado y la captura rentista del saber de todos. Marx nos sirve en esta aventura intelectual como punto de partida, y su legado, como hemos tratado de ilustrar, está más vivo que nunca. En la comunicología, incluso aún por explorar.

# BIBLIOGRAFÍA


Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. (1981), «La industria de la cultura: ilustración como engaño de las masas», en J. Curran, M. Gurevitch y J. Woolacott (comps.), *Sociedad y comunicación de masas,* México, Fondo de Cultura Económica [otra ed.: en Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración, Obra completa,* 3, Madrid, Akal, 2007, pp. 133-182].

— (2006), *Dialéctica de la Ilustración, Fragmentos filosóficos,* Madrid, Trotta.

Aguilera de Prat, C. R. (1984), *Gramsci y la vía nacional al socialismo,* Madrid, Akal.

Althusser, L. (1988, 23.ª ed.), *La revolución Teórica de Marx,* México, Siglo XXI.

— (2015), *Sobre la reproducción,* Madrid, Akal.

Althusser, L. y Balibar, É. (1990, 22.ª ed.), *Para leer El capital,* México, Siglo XXI.

Arizmendi, L. (2016), *El Capital ante la crisis epocal del capitalismo,* México, IPN.

Arizmendi, L.; Peña y Lillo, J. y Piñeiro, E. (coords.) (2014), *Bolívar Echeverría. Trascendencia e impacto para América Latina en el Siglo XXI,* Quito, IAEN.

Ball, S. (comp.) (1993), *Foucault y la educación. Disciplinas y saber,* Madrid, Morata.

Barker, M. y Beezer, A. (eds.) (1994), *Introducción a los estudios culturales,* Barcelona, Bosch.

Benjamin, W. (1986), *Tentativas sobre Brecht (Iluminaciones 3),* Madrid, Taurus.

Berlin, I. (2000), *Karl Marx: Su vida y su entorno,* Madrid, Alianza.

Bernstein, B. (1993), *La estructura del discurso pedagógico,* Madrid, Morata.

Betti, G. (1981), *Escuela, educación y pedagogía en Gramsci,* Barcelona, Martínez Roca.

Bidet, J. (2010), *Explicaçao e reconstruçao do Capital,* Brasil, Unicamp.

Bisky, L. (1982), *Crítica de la teoría burguesa de la comunicación de masas,* Madrid, Ediciones de la Torre.

Bolaño, C. (2000), *Indústria Cultural, Informaçao e Capitalismo,* São Paulo, Hucitec/Pólis.
Bolaño, C.; Mastrini, G. y Sierra, F. (eds.) (2005), *Economía Política, Comunicación y Conocimiento. Una perspectiva crítica latinoamericana,* Buenos Aires, La Crujía.
Boutang, Y. M. *et al.* (2004), *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva,* Madrid, Traficantes de Sueños.
Brea, J. L. (2007), *Cultura RAM. Mutaciones de la cultura en la era de su distribución electrónica,* Barcelona, Gedisa.
Brecht, B. (1964), *El alma buena de Se-Chuan. Madre Coraje y sus hijos,* Buenos Aires, Nueva Visión.
— (1965), *La ópera de cuatro cuartos. Herr Puntila y su sirviente Matti,* Buenos Aires, Nueva Visión.
— (1966), *La madre. Cabezas redondas y cabezas puntiagudas,* Buenos Aires, Nueva Visión.
— (1981a), *El preceptor. Antígona. Coriolano,* Buenos Aires, Nueva Visión.
— (1981b), *Siete obras en un acto,* Buenos Aires, Nueva Visión.
— (1981c), *Teatro completo (Galileo Galilei, La evitable ascensión de Arturo Ui y El círculo de tiza caucasiano),* La Habana, Arte y Literatura.
— (1983), *Escritos sobre teatro. Volúmenes I, II, III,* Buenos Aires, Nueva Visión.
— (1988), *Teatro Completo,* vol. I, Madrid, Alianza.
Buci-Glucksmann, C. (1978), *Gramsci y el Estado,* México, Siglo XXI.
— (1979), «Del consentimiento como hegemonía: la estrategia gramsciana», en *Revista Mexicana de Sociología* XLI (2), abril-junio.
Buci-Glucksmann, C. y Badaloni, N. (1976), *Gramsci: el Estado y la revolución,* Barcelona, Anagrama.
Cañada, M. y Orihuela, A. (2005), «Conocimiento colectivo, memoria de lo común», en VVAA, *Creación e inteligencia colectiva,* Sevilla, ZEMOS 98.
Carrasco, A. y Saperas, E. (2014), «Debate, confrontación y hegemonía en la disciplina de la comunicación. Nuevos tiempos para un paradigma dominante», en *Revista REDES.COM* 10, pp. 145-158.
Castillo, A. y Carretón, M. C. (2010), «Investigación en Comunicación. Estudio bibliométrico de las revistas de comunicación en España», en *Communication and Society* 23 (2), pp. 289-327.

Chávez, D. (2015), *Valor de uso y contradicción capitalista. Una aproximación al pensamiento de Bolívar Echeverría,* Quito, UASB/Corporación Editora Nacional.

Cirese, A. (1983), «Cultura popular, cultura obrera y lo elementalmente humano», *Comunicación y Cultura* 10, México, UAM-X.

Claussen, D. (2010), *El envejecimiento de la Teoría Crítica, Sociedad de Estudios de Teoría Crítica,* Seminario Internacional, Instituto de Filosofía, Madrid, 5 de noviembre, CSIC.

Coriat, B. (1993), *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa,* Madrid, Siglo XXI.

Curran, J. (1997), «El nuevo revisionismo en la investigación de la comunicación de masas: una nueva valoración», *Cuadernos de Información y Comunicación* 3, pp. 81-106, Madrid, Universidad Complutense.

Del Río, P. (1977), «Cultura y comunicación», en P. del Río y L. Ortiz, *Comunicación crítica,* Madrid, Pablo del Río Editor.

Derrida, J. (1995), *Espectros de Marx,* Madrid, Trotta.

Desuche, J. (1968), *La técnica teatral e Bertolt Brecht (Introducción de Ricardo Salvat),* Barcelona, Oikos-tau.

Díaz Salazar, R. (1992), «Gramsci, el internacionalismo y la izquierda europea», en *Gramsci y la izquierda europea,* Madrid, FIM.

Dussel, E. (2012a), *A Produção Teórica de Marx,* São Paulo, Expressao Popular.

— (2012b), *Modernidad y Ethos Barroco en la filosofía de Bolívar Echeverría,* UAM-I, México.

Eagleton, T. (1998), *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria,* Madrid, Cátedra.

Echeverría, B. (1986), *El discurso crítico de Marx,* México, ERA.

— (1995), *Las ilusiones de la modernidad,* México, UNAM/El Equilibrista.

— (1997), *Las ilusiones de la modernidad,* México, UNAM/El Equilibrista.

— (1998a), *La contradicción de valor y valor de uso en Marx,* México, Itaca.

— (1998b), *Valor de uso y utopía,* México, Siglo XXI.

— (2010), *Definición de la cultura,* México, Fondo de Cultura Económica.

— (2011a), *Antología. Crítica a la modernidad capitalista,* La Paz, Vicepresidencia de Bolivia.

— (2011b), *Discurso Crítico y Modernidad. Ensayos escogidos,* Bogotá, Desde Abajo.
Esteinou, J. (1990), *Economía, política y medios de comunicación,* México, Trillas.
Featherstone, M. (1990), *Global Culture: Nationalism, Globalisation and Modernity,* Londres, Sage.
Fernández Buey, F. (1976), *Actualidad del pensamiento de Gramsci,* Barcelona, Grijalbo.
— (2004), *Marx (sin ismos),* Barcelona, El Viejo Topo.
Fernández Savater, A. (2016), «Disciplinar la investigación, devaluar la docencia: cuando la Universidad se vuelve empresa», *eldiario.es* , 19 de febrero, disponible en [http://bit.ly/1QPVBXJ ].
Fischbach, F. (2015), «La producción del mundo», en *Actuel Marx/Intervenciones* 18, Santiago de Chile.
Fuchs, G. (2014), *Social media. A critical introduction,* Londres, Sage.
Gallino, L. (1970), «Gramsci y las ciencias sociales», *Cuadernos Pasado y Presente* , Córdoba.
Garnham, N. (1985), «Contribución a una economía política de la comunicación de masas», en M. Moragas (ed.), *Sociología de la comunicación de masas. Escuelas y autores,* Barcelona, Gustavo Gili.
— (1990), *Capitalism and Communications. Global Culture and the Economics of Information,* Londres, Sage.
— (1998), «Economía política y la práctica de los estudios culturales», en M. Ferguson y P. Holding (eds.), *Economía Política y Estudios Culturales,* Barcelona, Bosch.
Gemkow, H. (1975), *Carlos Marx,* Buenos Aires, Cartago.
Giroux, H.(1993), *La escuela y la lucha por la ciudadanía,* México, Siglo XXI.
Giudici, E. (1974), *Alienación, marxismo y trabajo intelectual,* Buenos Aires, CRISIS.
González, J. (1983), «Cultura(s) popular(es) hoy», *Comunicación y Cultura* 10, México, UAM-X.
Granel, G. (2014), «La Ontología Marxista de 1844 y la cuestión del corte», en *Revista Actuel Marx/Inverveneciones* 17, Santiago de Chile, LOM.
Gray, R. (1978), *Brecht dramaturgo,* Madrid, Ultramar.
Guattari, F. (2004), *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares,* Madrid, Traficantes de Sueños.

Guerrero Zamora, J. (1961), *Historia del Teatro Contemporáneo (Tomo II),* Barcelona, Juan Flores.
Hall, S. (1981), «La cultura, los medios de comunicación y el efecto ideológico», en J. Curran, M. Gurevitch y J. Woollacot (1981), *Sociedad y comunicación de masas* , México, Fondo de Cultura Económica.
Harvey, D. (2014), *Guía de El Capital de Marx. Libro Primero,* Madrid, Akal.
— (2016), *Guía de El Capital de Marx. Libro Segundo,* Madrid, Akal.
Herman, E. (1999), *The myth of the liberal media,* Nueva York, Peter Lang.
Herman, E. y McChesney, R. (1999), *Los medios globales. Los nuevos misioneros del capitalismo corporativo,* Madrid, Cátedra.
Hernández, D. (comp.) (2004), *Crítica de la Economía Política. Comunicación, cultura y Sociedad de la Información,* Caracas, Ministerio de Ciencia y Tecnología.
Herrera Flores, J. (2005a), *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto,* Madrid, Libros de la Catarata.
— (2005b), *El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana,* Sevilla, Aconcagua.
— (2007), *O nome do Riso. Breve tratado sobre arte e dignidade,* Florianópolis, CESUSC.
Holzer, H. (1978), *Sociología de la comunicación,* Madrid, Akal.
Houtart, F. (2013), *El bien común de la humanidad,* Quito, IAEN.
Ibáñez, J. (1986), *Más allá de la sociología,* Madrid, Siglo XXI de España.
Irigaray, F. y Reno, D. (comps.) (2016), *Transmediaciones. Creatividad, innovación y estrategias en nuevas narrativas,* Buenos Aires, La Crujía.
Jambeiro, O.; Brittos, V. y Benvenuto, Á. (orgs.) (2005), *Comunicaçao, hegemonia e contra-hegemonia,* Salvador de Bahía, UFBA.
Jameson F. (1996a), *La estética geopolítica. Cine y espacio en el sistema mundial,* Barcelona, Paidós.
— (1996b), *Teoría de la posmodernidad,* Madrid, Trotta.
— (2013a), *Brecht y el Método,* Buenos Aires, Manantial.
— (2013b), *Representar El Capital. Una lectura del tomo I,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
Jensen, K. B. (1993a), «Erudición humanística como ciencia cualitativa: Contribuciones a la investigación sobre comunicación de msas», en K. B.

Jensen y N. Jankowski (eds.), *Metodologías cualitativas de investigación en comunicación de masas,* Barcelona, Bosch.
— (1993b), «El análisis de la recepción: la comunicación de las masas como producción social de significado», en K. B. Jensen y N. Jankowski (eds.), *Metodologías cualitativas de investigación en comunicación de masas,* Barcelona, Bosch.
Jensen, P. (2015), «La verdad científica y el tigre salvaje», *Le Monde Diplomatique,* diciembre, p. 8.
Kellner, D. (1997), «Critical Theory and Cultural Studies: The Misses Articulation», en J. McGuigan (ed.), *Cultral Methodologies,* Londres, Sage.
Kenway, J. (1993), «La educación y el discurso político de la nueva derecha. Enseñanza privada frente a enseñanza estatal», en S. J. Ball (comp.) (1993), *Foucault y la educación,* Madrid, Morata.
Kohan, N. (2013), *Fetichismo y poder en el pensamiento de Karl Marx,* Buenos Aires, Biblos Filosofía.
Korsch, K. (1982), *Escritos Políticos II* , México, Folios.
Labastida, J. (1983, 10.ª ed.), *Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx,* México, Siglo XXI.
Laval, C. y Dardot, P. (2015), *Común. Ensayo sobre la revolución en el Siglo XXI,* Barcelona, Gedisa.
Lazuly, P. (2006), «Teletrabajo en Internet a precios de liquidación», en *Le Monde Diplomatique,* agosto, pp. 20 y 21.
Lerena, C. (1983), *Reprimir y liberar. Crítica sociológica de la eduación y de la cultura contemporánea,* Madrid, Akal.
Lévy, P. (2002), *Ciberdemocracia. Ensayo sobre filosofía política,* Barcelona, UOC.
Manacorda, M. A. (1978), *Marx y la pedagogía moderna,* Barcelona, Oikos-Tau.
Mandel, E. (1978), *Génesis y estructura de El capital de Marx. Estudios sobre los Gründrisse,* México, Siglo XXI.
Mangone, C. (2007), «El relativismo académico y la intervención político intelectual», en *Cuadernos Críticos de Comunicación y Cultura* 2, Otoño, Buenos Aires, UBA.
Martín Barbero, J. (1983), «Memoria narrativa e industria cultural», *Comunicación y Cultura* 10, agosto, UAM-X.

— (1987), *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía,* México, Gustavo Gili.
Martín Serrano, M. (2006), «Para reconstruir el sentido que tiene el intento de deconstruir las ciencias sociales», en *REIS* 114, pp. 137-152.
— (2007), *Teoría de la Comunicación. La Comunicación, la Vida y la Sociedad,* Madrid, McGraw Hill.
Martínez Nicolás, M.; Saperas, E. y Carrasco-Campos, Á. (2017), «La investigación sobre periodismo en España. Análisis de los trabajos publicados en revistas científicas españolas en los últimos 25 años (1990-2014)», en *Revista Comunicación y Sociedad* 30 (4), Universidad de Navarra.
Marx, K. (1906), *Precios, salarios y ganancias: trabajo escrito y leído ante el Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores el 20 de junio de 1865,* Barcelona, F. Granada y Cia.
— (1928), *Miseria de la filosofía: contestación a la filosofía de la miseria de Proudhou,* Madrid, s.n.
— (1955), *Obras escogidas en dos tomos,* Moscú, Progreso.
— (1976a), *Contribución a la crítica de la economía política,* México, Ediciones de Cultura Popular.
— (1976b), *Manifiesto comunista,* Barcelona, Tusquets.
— (1978), *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política,* Barcelona, Crítica.
— (1984), *Manuscritos,* Madrid, Alianza.
— (1985), *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850; El dieciocho brumario de Luis Bonaparte,* Madrid, Espasa-Calpe.
— (2000, 2.ª ed.), *El capital: crítica de la economía política,* Madrid, Akal.
— (2002), *Antología,* Barcelona, Península.
— (2010), *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos,* Buenos Aires, Losada.
— (2012), *Obra selecta: Antología de textos de economía y de filosofía; Manuscritos de París; Manifiesto del partido comunista; Crítica del programa de Gotha,* ed. de J. Muñoz, Madrid, Gredos.
— (2013), *Artículos periodísticos,* Barcelona, Alba.
— (2014), *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* Valencia, Pre-Textos.
Masterman, L. (1993), *La enseñanza de los medios de comunicación,* Madrid, Ediciones de la Torre.

— (1994), «La revolución de la educación audiovisual», en R. Aparici (ed.), *La revolución de los medios audiovisuales,* Madrid, Ediciones de la Torre.
Mattelart, A. (1993), *La comunicación-mundo. Historia de las ideas y de las estrategias,* Madrid, Fundesco.
— (2010), *Para un análisis de clase de la comunicación,* Buenos Aires, Cooperativa Gráfica El Río Suena.
— (2011), *Para un análisis de las prácticas de comunicación popular. Introducción a Comunicación y Lucha de Clases,* Buenos Aires, Cooperativa Gráfica El Río Suena.
Mattelart, A. y Mattelart, M. (1987), *Pensar sobre los medios. Comunicación y crítica social* , Madrid, FUNDESCO.
Mattelart, A. y Neveu, E. (2004), *Introducción a los estudios culturales,* Barcelona, Paidós.
McChesney, R. (1999), *Rich Media, Poor Democracy,* Urbana, University of Illinois Press.
Miége, B. (1997), *La societe conquise para la communication,* Grenoble, PUG.
Miller, T. y Yúdice, G. (2004), *Política cultural,* Barcelona, Gedisa.
Modonesi, M. (2010), *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política,* Buenos Aires, CLACSO/Prometeo Libros.
Moragas, M. (1985), *Teorías de la comunicación. Investigacions sobre medios en América y Europa,* Barcelona, Gustavo Gili.
Moraña, M. (ed.) (2014), *Para una crítica de la modernidad capitalista. Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría,* Quito, Corporación Editora Nacional.
Morley, D. y Chen, K.-H. (comps.) (1996), *Stuart Hall Critical Dialogues in Cultural Studies,* Londres, Routledge.
Mosco, V. (1996), *The Political Economy of Communication. Rethinking and Renewal,* Londres, Sage.
Mouffe, Ch. (1978), «Hegemonía e ideología en Gramsci», en *Arte, Sociedad e Ideología* 5, México.
Murciano, M. (1995), *Estructura y dinámica de la comunicación internacional,* Barcelona, Bosch.
Murdock, G. (1988), *Organizar lo imaginario. Control y autonomía de la comunicación masiva,* México, Premiá.

Murdock, G. y Golding, P. (1977), «Capitalismo, comunicaciones y relaciones de clases», en J. Curran, M. Gurevitch y J. Wollacot (eds.), *Sociedad y comunicación de masas,* México, Fondo de Cultura Económica.
Negri, A. (2001), *Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los Gründrisse,* Madrid, Akal.
— (2006), *Fábricas del sujeto. Ontologías de la subversión,* Madrid, Akal.
Negri, A. y Cocco, G. (2006), *GlobAL. Biopoder y luchas en una América Latina globalizada,* Buenos Aires, Paidós.
Negri, A. y Hardt, M (2004), *Multitud,* Barcelona, Debate.
Palmer, R. y Colton, J. (1980), *Historia contemporánea,* Madrid, Akal.
Paoli, A. (1992), *La lingüística en Gramsci. Teoría de la comunicación política,* México, Premiá.
Pasolini, P. P. (1981), *El caos. Contra el terror,* Barcelona, Crítica.
— (2009), *Escritos corsarios,* Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2009.
Pereyra, C. (1988), «Gramsci: Estado y sociedad civil», *Zona Abierta* , julio-diciembre.
Piccini, M. y Nethol, A. M. (1990), *Introducción a la pedagogía de la comunicación,* México, Trillas.
Popkewitz, T. S. (1994), *Sociología política de las reformas educativas* , Madrid, Morata.
Poster, M. (1987), *Foucault, el marxismo y la historia,* Buenos Aires, Paidós.
Postone, M. (2006), *Tiempo, trabajo y dominación social,* Madrid, Marcial Pons.
— (2007), *Marx reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo,* Madrid, Traficantes de Sueños.
Quirós, F. y Sierra, F. (coords.) (2001), *Globalización, comunicación y democracia. Crítica de la economía política de la comunicación y la cultura,* Sevilla, Comunicación Social Ediciones y Publicaciones.
Quiroz, M. T. (1993), *Todas las voces. Comunicación y educación en el Perú,* Universidad de Lima.
Ramos Torre, R. (1995), «Ocho tesis sobre la estructura temporal de las sociedades contemporáneas», *Papeles de la Fundación de Investigaciones Marxistas* 3, II Época, Madrid, pp. 77-90.

Ranciére, J. (1974), *El concepto de crítica y la crítica de la economía política de los Manuscritos de 1844 a El Capital,* Buenos Aires, Noe.
Ratti, C. (2015), «Vivimos en Silicon Valley», *El País,* sábado 25 de diciembre, p. 14.
Reiss, E. (1997), *Una guía para entender a Marx,* Madrid, Siglo XXI de España.
Ricoeur, P. (1999), *Freud: una interpretación de la cultura,* México, Siglo XXI.
Rockwell, E. (1987), «Repensando institución: una lectura de Gramsci», *Documentos DIE-CINVESTAV,* México, Instituto Politécnico Nacional.
Rodríguez, J. C. (1990), *Teoría e historia de la producción ideológica,* Madrid, Akal.
— (2005), *Pensar/leer históricamente,* Granada, ICILE.
— (2013), *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo,* Madrid, Akal.
Roies, A. (1974), *Lectura de Marx por Althusser,* Barcelona, Laia, Ediciones de bolsillo.
Romano, V. (1987), «Introducción», en K. Marx y F. Engels, *Sobre prensa, periodismo y comunicación* , Madrid, Taurus.
— (1998), *El tiempo y el espacio en la comunicación. La razón pervertida,* Guipuzcoa, Hiru.
Rosdolsky, R. (2004), *Génesis y estructura de El Capital de Marx,* México, Siglo XXI.
Rubel, M. (1970), *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual,* Buenos Aires, Paidós.
Sacristán Luzón, M. (2004), *Escritos sobre El Capital (y textos afines),* España, FIM, El Viejo Topo.
Said, E. (2007), *Representaciones del intelectual,* Barcelona, Debate.
Sánchez Vázquez, A. (2003), *El joven Marx. Los manuscritos de 1844,* México, Itaca.
Sastre, A. (1974), *Anatomía del realismo,* 2.ª ed., Barcelona, Seix Barral.
Schiller, H. I. (1993), *Cultura S.A. La apropiación corporativa de la expresión pública,* México, Universidad de Guadalajara.
Sennett, R. (2013), *Artesanía, tecnología y nuevas formas de trabajo,* Buenos Aires, Katz.
Shanin, T. (1990, 1.ª ed. 1976), *El Marx tardío y la vía rusa: Marx y la periferia del capitalismo,* Madrid, Revolución.

Sierra, F. (1997), «Panorama de la Economía de la Información en el tardocapitalismo», *Revista Razón y Palabra* 8, México, ITESM-CEM.
— (1999), *Elementos de Teoría de la Información,* Sevilla, MAD.
— (2000), *Introducción a la teoría de la comunicación educativa,* Sevilla, MAD.
— (2001a), «La educomunicación y el sistema global de medios. Un análisis de las políticas culturales de la Unión Europea», en VVAA, *Evaluación de políticas educativas. VIII Congreso Nacional de Teoría de la Educación,* Universidad de Huelva, pp. 107-109.
— (2001b), «Políticas culturales y sociedad global del conocimiento. La Economía Política de la Comunicación Educativa en Europa», en D. Crovi (coord.), *Comunicación y educación. Perspectiva latinoamericana,* ILCE, México, pp. 143-176.
— (2001c), «Privatizar el conocimiento. La comunicación y la educación objeto de mercadeo en Europa», en F. Quirós y F. Sierra (dirs.), *Comunicación, globalización y democracia. Crítica de la Economía Política de la Comunicación y la Cultura,* Sevilla, Comunicación Social, pp. 153-178.
— (2002a), «La agenda de los Estudios Culturales en Comunicación. Cartografiar el cambio social», en M. Bernal (coord.), *Cultura popular y medios de comunicación. Una aproximación desde Andalucía,* Sevilla, Comunicación Social.
— (2002b), *Comunicación, educación y desarrollo. Apuntes para una historia de la comunicación educativa,* Sevilla, Comunicación Social.
— (2002c), *Los profesionales del silencio. La información y la guerra en la doctrina de EE. UU.,* Guipúzcoa, Hiru Arguitaletxe.
— (2003), «La agenda de los Estudios Culturales en comunicación. Cartografiar el cambio social», en R. Aparici, y V. M. Marí Sáez, (eds.), *Cultura popular, industrias culturales y ciberespacio,* Madrid, UNED, pp. 251-272.
— (2005a), «Pensar, tejer, transformar», en O. Jambeiro, V. Brittos y A. Benvenuto (orgs.), *Comunicaçao, hegemonia e contra-hegemonia,* Salvador de Bahía, UFBA, pp. 7-12.
— (2005b), «Teoría crítica en la Sociedad de Comando Informacional», en O. Islas (ed.), *Internet y la Sociedad de la Información,* Quito, CIESPAL.
— (2006), *Políticas de comunicación y educación. Crítica y desarrollo de la sociedad del conocimiento,* Barcelona, Gedisa.

— (2008), «Pensar sin Estado. Política y economía de la comunicación en el Capitalismo Cognitivo», en M. César Ramos y N. Del Bianco (orgs.), *Estado e Comunicaçao,* Brasilia, INTERCOM/UnB, pp. 59-92.
— (2010a), «Capitalismo Cognitivo y Sociedad de la Información. La deriva privatista dela UE», en S. Sel (coord.), *Políticas de Comunicación en el capitalismo contemporáneo. América Latina y sus encrucijadas,* Buenos Aires, CLACSO, pp. 233-254.
— (2010b), *Comunicación, educación y desarrollo. Apuntes para una historia de la comunicación educativa,* 2.ª ed., Sevilla, Comunicación Social Ediciones y Publicaciones.
— (2011a), «Consumo cultural y poder mediático», en L. Alfonso Albornoz (coord.), *Poder, medios, cultura. Una mirada crítica desde la Economía Política de la Comunicación,* Buenos Aires, Paidós.
— (2011b), «De la ley a la norma. Crítica de la mediación como ideología», en C. Proner y Ó. Correas (coord.), *Teoria critida dos directos humanos,* Belo Horizonte, Fórum, pp. 173-184.
— (2013a), «Hacia una Epistemología del Sur. Comunicología Latina y agenda de investigación», en M. Khroling (org.), *La comunicación en Iberoamérica. Política científica y tecnológica, posgrado y difusión del conocimiento,* Quito, CIESPAL, pp. 25-46.
— (2013b), «Prefacio a una crítica de la Economía Política de la Comunicación», en C. Bolaño, *Industria cultural, información y capitalismo,* Barcelona, Gedisa, pp. 9-20.
— (2016), «Capitalismo Cognitivo y Comunicología Abierta», *Revista Chasqui* 133, pp. 9-20.
— (2017a), «Ideologia e Critica della Cultura in Bolívar Echeverría. Elementi per una teoría decoloniale della comunicazione», *Revista H-ermes. Journal of Communication* 9, Universidad de Salento, pp. 255-278.
— (2017b), *La guerra de la información. Estados Unidos y el imperialismo en América Latina,* Quito, CIESPAL.
— (coord.) (2008), *Teoría crítica y comunicación. Lecturas y fundamentos para el análisis,* Madrid, Visión Libros.
— (coord.) (2016), *Capitalismo Cognitivo y Economía Social del Conocimiento. La lucha por el código,* Quito, CIESPAL.
— (ed.) (2013), *Ciudadanía, Tecnología y Cultura. Nodos conceptuales para pensar las nuevas formas de mediación digital,* Barcelona, Gedisa.

— (ed.) (2016), *Golpes mediáticos. Teoría y análisis de casos en América Latina,* Quito, CIESPAL.

Sierra, F. y Gravante, T. (coords.) (2017), *Tecnopolítica en América Latina y el Caribe,* Salamanca, Comunicación Social Ediciones.

Sierra, F. y Gravante, T. (eds.) (2018), *Networks, Movements and Technopolitics in Latin America. Critical Analysis and Current Challenges,* Londres, Palgrave Macmillan-Springer.

Sierra, F. y Maniglio, F. (eds.) (2016), *Capitalismo Financiero y Comunicación,* Quito, CIESPAL.

Sierra, F. y Martínez, M. (eds.) (2012), *Comunicación y Desarrollo. Prácticas comunicativas y empoderamiento local,* Barcelona, Gedisa.

Sierra, F. y Montero, D. (eds.) (2015), *Videoactivismo y movimientos sociales. Teoría y praxis de las multitudes conectadas,* Barcelona, Gedisa.

Sierra, F. y Moreno Gálvez, F. J. (2011), *Fundamentos de Teoría del Periodismo,* Sevilla, Materiales de Construcción.

Sierra, F. y Quirós, F. (eds.) (2016), *El espíritu MacBride. Neocolonialismo, Comunicación-Mundo y Alternativas Democráticas,* Quito, CIESPAL.

Sierra, F. y Vallejo, R. E. (eds.) (2017), *Derecho a la Comunicación. Procesos regulatorios y democracia en América Latina,* Quito, CIESPAL.

Sierra, F. y Vázquez Liñán, M. (coords.) (2006), *La construcción del consenso. Revisitando el modelo de propaganda de Noam Chomsky y Edward Herman,* Madrid, Siranda Editorial.

Sierra, F.; Bolaño, C. y Mastrini, G. (eds.) (2005), *Economía Política, comunicación y conocimiento. Una perspectiva crítica latinoamericana,* Buenos Aires, La Crujía.

Sierra, F.; del Valle, C. y Moreno, J. (eds.) (2010), *Cultura latina y revolución digital. Matrices para pensar el espacio iberoamericano de comunicación,* Barcelona, Gedisa.

Sierra, F.; Maniglio, F. y Garrossini D. (eds.) (2018), *Políticas de Comunicación e Integración Económica Intercontinental. Actas X Congreso ULEPICC,* Quito, CIESPAL.

Sierra, F.; Mastrini, G. y Bolaño, C. (2003), «Cambios globales en el sistema económico y en la comunicación. Una perspectiva latinoamericana para la Economía Política de la Comunicación», en J. Marques de Melo y M.ª C. Gobbi (orgs.), *Pensamento comunicacional latino-americano. Da pesquisa-denuncia ao pragmatismo utópico,* São Paulo, Universidades Metodista/Cátedra UNESCO, pp. 149-166.

Silva, L. (1971), *El estilo de Marx,* México, Siglo XXI.
— (1979), *Teoría y práctica de la ideología,* México, Nuestro Tiempo.
— (2012), *O estilo literário de Marx,* São Paulo, Expressao Popular.
— (2013), *A mais-valia ideologica,* Florianopolis, Insular.
Sodré, M. (2014), *A ciencia do Comum,* Rio de Janeiro, Vozes.
Stevenson, N. (1998), *Culturas mediáticas. Teoría social y comunicación masiva,* Buenos Aires, Amorrortu.
Tapia, L. (2013), *De la forma primordial a América Latina como horizonte epistemológico,* La Paz, CIDES/UMSA.
Texier, J. (1975), *Gramsci, teórico de las superestructuras,* México, Cultura Popular,
Thompson, E. P. (2002), *Obra esencial,* Barcelona, Crítica.
Thompson, J. B. (1993), *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas,* México, Universidad Autónoma Metropolitana.
Tosel, A. (1992), «Americanismo, racionalización y universalidad según Gramsci. Las tensiones del productivismo», en VVAA, *Gramsci y la izquierda europea,* Madrid, FIM.
Vacca, G. (1994), «La actualidad de Gramsci», *Revista Dialéctica* 25, Universidad de Puebla.
Villasante, T. (2002), *Sujetos en movimiento. Redes y procesos creativos en la complejidad social,* Montevideo, Nordan-Comunidad.
Virno, P. (2003), *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas,* Madrid, Traficantes de Sueños.
Vizer, E. (2003), *La trama invisible de la vida social,* Buenos Aires, La Crujía.
Wheen, F. (2007), *La historia de El Capital de Karl Marx,* Barcelona, Debate.
Willett, J. (1963), *El teatro de Bertolt Brecht. Un estudio de ocho aspectos,* Bueno Aires, Compañía Fabril Editora.
Williams, R. (1997a), *La política del modernismo,* Buenos Aires, Manantial.
— (1997b), *Marxismo y literatura* , Barcelona, Península.
Wolf, M. (1991), *La investigación de la comunicación de masas. Crítica y perspectivas* , Barcelona, Paidós.
Yúdice, G. (2002), *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global,* Barcelona, Gedisa.

Zafra, R. (2017), *El entusiasmo. Precariedad y trabajo creativo en la era digital,* Madrid, Anagrama.

Zallo, R. (1988), *Economía de la comunicación y la cultura,* Madrid, Akal.

Zarowsky, M. (2007), «En torno al vínculo saber-política en los trabajos de Armand y Michèle Mattelart en el periodo chileno», en *Cuadernos Críticos de Comunicación y Cultura* 2, Otoño, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

Žižek, S. (2006), *Visión de paralaje,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

— (2008), «Mayo del 68 visto con ojos de hoy», *El País,* jueves 1 de mayo, p. 27.